¿Estado indígena?

Raza, política y performance en el Estado Plurinacional de Bolivia

Nancy Postero

¿Estado indígena?

Raza, política y performance en el Estado Plurinacional de Bolivia

Posfacio
Hernando Calla

plural
EDITORES

¿Estado indígena? Raza, política y performance en el Estado Plurinacional de Bolivia
Nancy Postero, Profesora de Antropología en la Universidad de California, San Diego, USA.

Traducido por Hernando Calla del original *The Indigenous State. Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*, publicado por University of California Press, Oakland, 2017.

© Nancy Postero, 2020
© Plural editores, 2020

Primera edición: mayo de 2020

D.L.: 4-1-839-20
ISBN: 978-99954-1-967-7

Producción
Plural editores
Av. Ecuador 2337 esq. calle Rosendo Gutiérrez
Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz
e–mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Dedicado a mi gran amigo Julio Calla Vargas
(1925-2019)

Índice

Agradecimientos 11

Introducción 15
La "Revolución Democrática Cultural" de Evo Morales..... 15
Los significados de la indigeneidad 20
La descolonización: el discurso y la práctica 29
Descolonizar el Estado..... 31
Política, desacuerdo y performance..... 36
Contexto autobiográfico de la autora 40

PRIMERA PARTE
La refundación del Estado

CAPÍTULO 1
El surgimiento del nacionalismo indígena en Bolivia:
los movimientos sociales y el Estado plurinacional del MAS 45
Los movimientos por la justicia social en Bolivia:
un breve repaso 47
La época neoliberal: el surgimiento de los nuevos
movimientos sociales..... 50
La emergencia del MAS: una nueva Bolivia plebeya..... 53
El gobierno del MAS: ¿una confederación inestable? 57
Conclusión 65

CAPÍTULO 2
La Asamblea Constituyente: retos al liberalismo 67
La "Revolución Democrática Cultural" en Bolivia 67
La Asamblea Constituyente 71
Tácticas preocupantes 77
La propuesta del pacto de unidad 84
El Estado plurinacional promulgado 89
El potencial emancipador del desacuerdo 93

CAPÍTULO 3
Casándose con la nación: espectáculo político y performance
La descolonización como desacuerdo 101
La despatriarcalización 103
Realizando una boda para 355 parejas 107
Performance cultural y regulación moral 112
Los casamientos reinventados 118
El Estado masculino 121
¿Lecturas múltiples? 126
Conclusión 131

SEGUNDA PARTE
Desarrollo y descolonización

CAPÍTULO 4
¿Vivir bien? La batalla por el desarrollo nacional 137
La cumbre de Cochabamba 137
El discurso de la Pachamama: amar a la Madre Tierra 139
El plan nacional de desarrollo de 2006 140
El proyecto de desarrollo de Morales: reafirmar el papel del Estado central 145
Las herencias del extractivismo en Bolivia 152
Las tensiones en el nuevo extractivismo 162

CAPÍTULO 5
Raza y racismo en la nueva Bolivia 171
La marcha indígena hacia La Paz 171
Las estructuras de la desigualdad 174
La política racial de la revolución democrática y cultural de Morales: sacrificar los territorios indígenas 179

El cuerpo indígena herido 192
La cuestión abierta de la raza 196

CAPÍTULO 6
De la indigeneidad a la liberación económica 199
El nuevo desarrollismo 201
Pobladores urbanos aymara: "con plata vivimos" 212
Bella Flor y El Futuro: las luchas por el desarrollo de la comunidad 218
Conclusión 225

CAPÍTULO 7
La lucha de Charagua por la autonomía indígena 227
Autonomía Guaraní Charagua Iyambae 228
El peregrinaje hacia la autonomía 233
De la aspiración al reconocimiento 240
Estrategias a nivel local 244
¿Primeros pasos hacia un Estado indígena? 249

CONCLUSIÓN
Entre la política y lo policial 253
La indigeneidad y la descolonización 255
El liberalismo, la soberanía y el Estado indígena 261
La descolonización y el capitalismo global 264

POSFACIO *Hernando Calla*
De "Estado indígena" a régimen colonizador/depredador 267
Un "Estado Plurinacional" colonizador y depredador 269
De la cosmovisión del *vivir bien* a la corrupción populista 272
Ruptura de bases indígenas con el gobierno del MAS 275

Bibliografía 279

Agradecimientos

El riesgo de escribir un libro sobre acontecimientos contemporáneos es que rápidamente se vuelve historia. Terminé escribiendo este libro en 2016 y fue publicado un año después en los Estados Unidos por University of California Press con el título de *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Se puede bajar gratis esta versión en inglés desde el sitio: http://www.luminosoa.org/site/books/10.1525/luminos.31/

Doy gracias por el apoyo financiero para mis investigaciones que me otorgaron el Academic Senate Committee on Research de la University of California San Diego (2012, 2013, 2015); la University of California Center for New Racial Studies (2012) y la Wenner-Gren Foundation (2008, 2015).

Muchas cosas han cambiado en Bolivia desde el 2016, pero confío en que mi análisis siga siendo relevante para la comprensión de la coyuntura actual. Es para mí un honor poder publicar esta traducción en Bolivia. Gracias a Plural Editores por permitirme devolver los resultados de mis muchos años de investigación antropológica. Mi esperanza es que este libro pueda ser útil a la ciudadanía boliviana para avanzar en los genuinos cambios sociales y políticos relacionados con los pueblos indígenas, a pesar de los evidentes retrocesos y frustraciones que este libro también documenta.

Con ese deseo, quiero agradecer a mi amigo Hernando Calla, el traductor de este libro, quien ha dedicado mucho tiempo y energía al trabajo de traducción. Su cuidadoso y sutil manejo de ambos idiomas me

ha permitido contar con voz propia en castellano. El proceso de trabajar juntos en la versión definitiva ha sido enormemente productivo, y muy divertido también. Su conocimiento de la coyuntura boliviana ha sido importante para lograr que esta traducción sea más entendible y relevante. Por ello mismo, lo invité también a escribir un posfacio propio para poner al día el análisis de mi libro. ¡Gracias, Nano!

Al interior de Bolivia, agradezco primero al pueblo Guaraní de Santa Cruz, con quienes he compartido más de veinte años de conversaciones, reuniones, largos viajes en flotas, y mucha alegrías y risas en el camino. La Capitanía Zona Cruz, sus líderes y miembros siguen siendo mi base en Bolivia, donde sigo aprendiendo de ellos lo que es *la política* en todas sus dimensiones. Sus prácticas de política cotidiana son una gran inspiración. Especialmente quiero dar gracias a la familia, a quienes llamo los Taperas, en la comunidad de Bella Flor. Me han incluido en su familia por muchos años, y me han enseñado mucho sobre la vida. *Yasoropai*.

En La Paz, he tenido la gran suerte de convivir con la familia Calla por todos estos años. El patriarca, Julio Calla, era una inspiración por su espíritu tesonero y generoso, y es a él a quien dedico este libro. Gracias a toda la familia por los muchos años de cariño y apoyo.

Este libro no sería posible sin la colaboración de muchos y brillantes intelectuales e investigadores bolivianos, entre ellos: Xavier Albó, Eliana Arkirakis, Walter Arteaga, Diego Ayo, Rosanna Barragán, Rafael Bautista, Luis Bredow, Hernando "Nano" Calla, Ricardo Calla Ortega, Isabel Cómbes, José de la Fuente, María Galindo, Fernando Garcés, Javier Gómez, Juan Carlos Guzmán, Roberto Laserna, Pablo Mamani Ramírez, Carmen Medeiros, Adolfo Mendoza, José Mirtenbaum, Ramiro Molina, Oscar Olivera, Julieta Paredes, Sarela Paz, Paula Peña, Pedro Portugal, Raúl Prada, Hernan Pruden, Pablo Regalsky, Carlos Revilla, Jürgen Riester, Gonzalo Rojas, Silvia Rivera Cusicanqui, Alison Spedding, Leonardo Tamburini, Luis Tapia, Nico Tassi, Esteban Ticona, Jorge Viaña, Alcides Vadillo Pinto, Oscar Vega Camacho, Adrián Waldman y Fabian Yaksic. También mi reconocimiento a dos investigadores extranjeros cuyos trabajos sobre Charagua han sido muy importantes para esta obra: el politólogo norteamericano Jason Tockman y el antropólogo catalán Pere Morell i Torra. Gracias por compartir su trabajo y pasión bolivianistas.

Agradezco asimismo a los investigadores y bibliotecarias de estas organizaciones: APCOB (Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente, Santa Cruz), CEDLA (Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y

Agrario, La Paz), CEJIS (Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social, Santa Cruz), CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz and Charagua), THOA (Taller de Historia Oral Andina, La Paz), UNITAS (Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social) y Fundación Tierra. Quiero agradecer especialmente al personal de CIPCA Charagua por su apoyo durante mis visitas de observación al proceso autonómico: Alejandra Anzaldo, Magali Gutiérrez, María Elena Moreira, y Santiago Puerta. En La Paz, recibí importante ayuda de la antropóloga Tatiana Ramos, quien me compartió su investigación sobre los casamientos colectivos en La Paz (capítulo 3), y de Olga Yana, quien hizo la transcripción de mis grabaciones.

No pude haber realizado esta investigación sobre el Estado sin la colaboración de muchas personas que trabajan dentro de las instituciones públicas, tanto a nivel nacional y departamental como municipal. En La Paz, agradezco al ex Viceministro de Descolonización, Félix Cárdenas; el Viceministro de Autonomías Indígenas, Gonzalo Vargas Rivas; las directoras de la unidad de Despatriarcalización, Esperanza Huanca y Dora Arteaga Alanoca. En Santa Cruz: al Defensor del Pueblo, Hernán Cabrera; el Secretario de Pueblos Indígenas en la Gobernación de Santa Cruz, Julio Cesar López; los funcionarios del Viceministerio de Autonomías, especialmente Alfredo Carri y Mercedes Nossa; y la Asambleísta Indígena en la Asamblea Legislativa de Santa Cruz, Ruth Yarigua (Guaraní, Charagua Norte). En Charagua, agradezco al alcalde Belarmino Solano, el Diputado Abilio Vaca, y la Concejala Silvia Eugenia Canda.

Finalmente, quiero expresar mi reconocimiento a dos investigadores bolivianistas y queridos amigos quienes han partido en los últimos años: Ben Kohl y Wendy Townsend. Ambos tenían un gran compromiso con Bolivia y su pueblo. Ben y Wendy, ¡presentes!

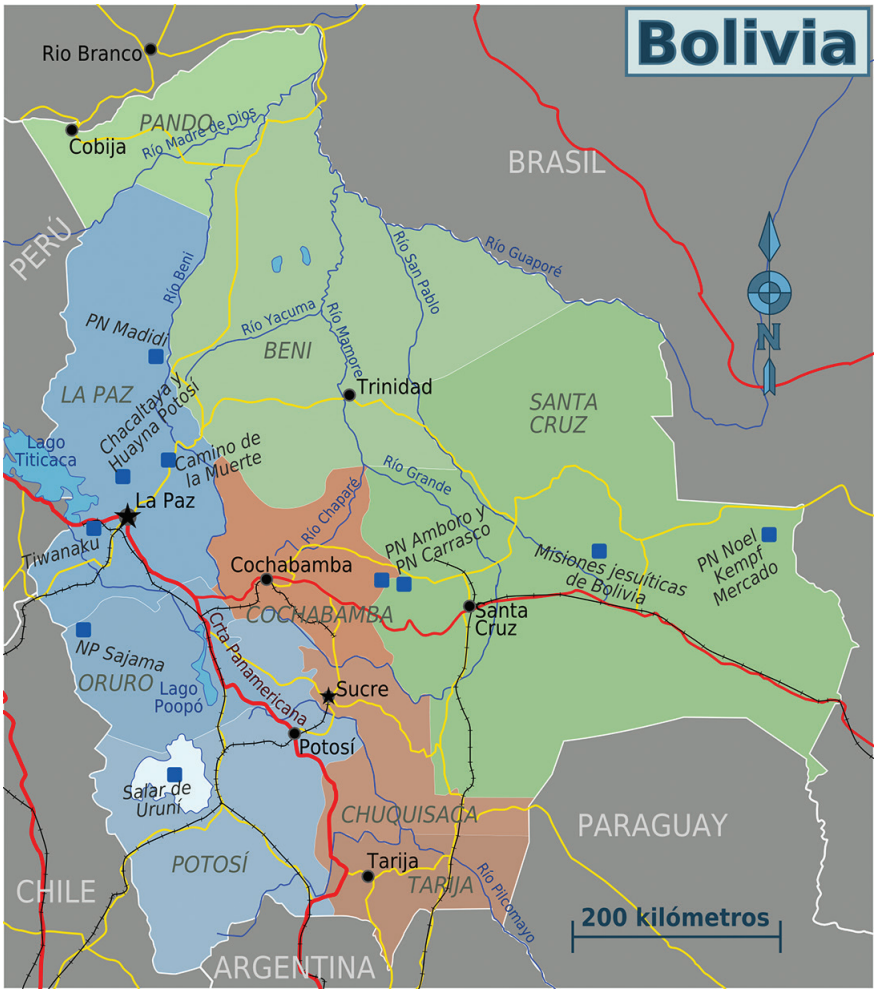

Figura 1. Mapa de Bolivia. Crédito: Peter Fitzgerald.
https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0

Introducción

La "Revolución Democrática Cultural" de Evo Morales

En agosto de 2006, un acontecimiento histórico tuvo lugar en Bolivia, la inauguración de la Asamblea Constituyente, una asamblea de delegados elegidos por voto popular para redactar una nueva constitución y "refundar el país". Para muchos participantes, esto fue la culminación de siglos de luchas indígenas contra la dominación de las élites blanco mestizas. Luego de ser colonizados por los españoles en el siglo XVI, los pueblos indígenas de Bolivia soportaron siglos de opresión y explotación, y estuvieron excluidos de participar cultural y políticamente en el gobierno colonial y los posteriores asuntos nacionales. Desde la fundación de la República de Bolivia en 1825, la élite política blanco mestiza había redactado todas las constituciones que la siguieron, sin una representación significativa de la población de indígenas pobres que constituyen la mayoría de los habitantes en Bolivia. Sin embargo, al iniciarse el nuevo milenio las cosas empezaron a darse la vuelta. Una serie de movilizaciones populares masivas en contra de las políticas neoliberales que protagonizaron pueblos indígenas, campesinos y pobres de las ciudades obligó a la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada. Hasta que finalmente en 2005, Bolivia eligió al primer presidente que se autoidentificaba como indígena, Evo Morales. Morales y su partido, el Movimiento al Socialismo (MAS) logró la más amplia mayoría electoral desde el retorno de la democracia a principios de los 80 en Bolivia, lo que representó un cambio de gran magnitud en el panorama político del país.

Pretendiendo representar a los excluidos de Bolivia, Morales prometió que su gobierno llevaría adelante una "revolución democrática cultural" (Morales 2006). Al año siguiente, su gobierno convocó a la Asamblea Constituyente, una asamblea que debía reformular la constitución y que había sido demandada por las organizaciones indígenas desde mucho antes, para iniciar esta revolución y plasmar en leyes el "proceso de cambio" que conduciría a la descolonización de Bolivia.

La Asamblea Constituyente se inició el 6 de agosto, el día en que se celebra la Independencia de Bolivia, en la bella ciudad de Sucre donde la primera constitución del país había sido consagrada en 1825. La ciudad estaba llena de delegados, visitantes, medios de comunicación y grandes contingentes de cada uno de los 36 grupos indígenas de Bolivia, departiendo en la bulliciosa fiesta que tuvo lugar en la plaza principal. Mis credenciales como antropóloga me sirvieron para obtener un pase de prensa, de modo que pude observar la ceremonia con periodistas de todo el mundo. Fue una ceremonia impresionante de despliegue del poder y orgullo indígena. Justo encima nuestro, desde el balcón del Palacio de Justicia, el presidente Morales presenció las celebraciones, flanqueado por su vicepresidente, Álvaro García Linera, y varias celebridades internacionales, incluida la ganadora del premio Nobel de la Paz y líder indígena guatemalteca Rigoberta Menchú. La presidenta de la Asamblea, Silvia Lazarte, una ex trabajadora del hogar y dirigente sindical, dio la voz de inicio oficial de la magna asamblea. La parte más impresionante del día fue la presentación de los 225 delegados, muchos de los cuales usaban ropas que los diferenciaban como indígenas. Mientras se escuchaba la lista de nombres indígenas claramente reconocibles, se hizo evidente que los autores de esta constitución eran muy diferentes de los autores de anteriores constituciones. "¿Mamani? ¡Presente! ¿Quispe? ¡Presente!". Muchos de los delegados respondían en sus lenguas nativas: aymara, quechua, guaraní. Entre los que me rodeaban los rostros se llenaron de lágrimas, mientras presenciábamos lo que habría sido casi imposible de imaginar diez años antes: los indígenas construyendo un nuevo Estado. El vicepresidente García Linera felicitó a los pueblos indígenas de Bolivia por "reclamar su lugar en la sociedad no con balas, sino con votos y palabras". Señaló que la fortaleza del país era su "capacidad comunitaria", de la que el resto del mundo podría aprender. "El *jacha uru*, el gran día para los pueblos indígenas ha llegado", declaró el presidente Morales (Spinelli 2006). Luego empezó un tumultuoso desfile, conformado por los diferentes movimientos sociales cuyas luchas habían

hecho posible este día: pueblos indígenas en sus coloridos atuendos tradicionales, sindicatos obreros y campesinos, organizaciones de mujeres, estudiantes, y mineros con sus cascos metálicos. Con enorme orgullo, los marchistas cantaron y tocaron instrumentos nativos, portando carteles que alentaban a los delegados a refundar la nación y empezar el proceso de descolonización de Bolivia. "¡Nunca Más sin Nosotros!", decían los carteles. Durante todo el día, los descendientes de aquellos que habían sido excluidos por siglos marcharon por las calles declarando que había llegado su turno de reescribir el futuro.

Durante los siguientes dos años, la Asamblea Constituyente sería el escenario de una gran conflictividad a medida en que sus delegados luchaban por reformular el modelo de Estado y el papel de los pueblos indígenas dentro del mismo. La constitución resultante, aprobada por un referendo nacional en 2009, declara a Bolivia un Estado plurinacional y comunitario, y establece una serie de derechos para "las naciones y pueblos indígena originario campesinos", entre ellos, los derechos a la autonomía y el autogobierno, la cultura, el reconocimiento de sus instituciones, y la consolidación de sus territorios (Bolivia 2009: Artículo 2). Lo que es más importante, declara que el fin fundamental del nuevo Estado plurinacional es la "descolonización". El artículo 9 de la nueva constitución convierte en ley esta idea especificando que el primer fin y función especial del Estado es "[c]onstituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales".

Esta es la promesa del gobierno de Morales: crear una nueva forma de Estado que inaugure un nuevo tipo de sociedad descolonizada. ¿Qué significa "descolonización"? ¿Cómo ha instituido el gobierno de Morales esta idea revolucionaria y cuáles han sido sus efectos para los bolivianos? ¿Ha tenido el gobierno la capacidad de cumplir las promesas de esta idea revolucionaria? Estas son las preguntas que este libro busca responder. En esta etnografía de la construcción de un Estado indígena, examino los discursos, políticas y prácticas del gobierno de Morales para ver qué implicaciones podría tener la toma del poder estatal para los pueblos que han sido previamente oprimidos. El experimento boliviano inspiró a personas en todo el mundo porque prometió una alternativa tanto a las políticas económicas neoliberales como a las herencias coloniales occidentales, particularmente el racismo. Al inspirarse en el repertorio de valores y prácticas indígenas, desafiaba los principios fundamentales del liberalismo, ofreciendo una oportunidad de destronarlos, o al menos modificarlos para el siglo XXI.

Figura 2. Jóvenes guaraníes en la inauguración de la Asamblea Constituyente en 2006. Crédito: Nancy Postero.

Pero mi investigación muestra que esto no ocurrió. Si bien el gobierno de Morales aplicó políticas que beneficiaron en gran medida a los ciudadanos indígenas, el "Estado indígena" sigue siendo fundamentalmente liberal y el país no solo ha continuado sino ampliado su dependencia del capitalismo de mercado. La indigeneidad y la descolonización fueron los gritos de combate de la revolución de Morales, constituyendo la base de lo que el filósofo político francés Jacques Rancière llamaría una "política" emancipadora [*la politique*] (Rancière 1999). Sin embargo, mientras el gobierno del MAS consolidaba su control del país y derrotaba a sus adversarios políticos de la derecha, su apoyo a la autodeterminación indígena menguó. El presidente Morales continúa invocando la historia y cultura indígena, pero lo hace en *performances* de una versión de indigeneidad controlada oficialmente y que legitima el poder estatal. La nueva constitución subordina los derechos de la autonomía indígena local a un gobierno liberal en que el Estado central mantiene el poder de decisión sobre las cuestiones más importantes, particularmente respecto

a la extracción de los recursos naturales. Además, el gobierno del MAS ha señalado claramente que está dispuesto a sacrificar algunas comunidades indígenas a su proyecto de desarrollo nacional.

El principal argumento de este libro es que lo indígena ha sido transformado en Bolivia de un sitio de emancipación a uno de construcción del Estado nación liberal. Desde que Morales llegó al poder, la inclusión y ciudadanía han sido articulados cada vez menos en términos étnicos y más en términos de clase social. En los últimos años, Morales ha argumentado en favor de la "liberación económica" de Bolivia, combinando el antiimperialismo con el desarrollo a base del mercado. Este nuevo discurso es particularmente aplaudido por una emergente clase media indígena quienes se han beneficiado de la expansión de la economía. Pero no es compartido por todos los indígenas. El libro documenta un conjunto de sitios donde las comunidades indígenas locales vuelven a afirmar sus antiguas demandas por una soberanía indígena en oposición a esta confluencia de liberalismo y desarrollo.

A lo largo de este libro, me concentro en los profundos desacuerdos que provocan estas circunstancias. En lo que resta de esta introducción, presento cuatro sitios de disputa. En primer lugar, me pregunto qué significa ser indígena y quiénes cuentan como indígenas en Bolivia. ¿Hasta qué punto las tensiones en el país son actualmente cuestiones de raza y racismo? En segundo lugar, considerando los múltiples significados de la idea de descolonización, me pregunto cómo sería una sociedad descolonizada. Tercero, me fijo en el Estado liberal y pregunto qué alternativas podría ofrecer un "Estado indígena". Por último, examino las luchas políticas vigentes en Bolivia, introduciendo un marco teórico central del libro en términos de una concepción de la política propuesta por Rancière. Para los pueblos indígenas de Bolivia, el gobierno de Morales representa un cambio histórico, pero existen profundas discrepancias sobre si este gobierno está produciendo una política liberadora de los pueblos indígenas o más bien, al igual que todos los regímenes liberales, si está introduciendo una nueva forma de lo que Rancière llamaría "lo policial" [*la police*]. Esta cuarta parte investiga la performance como una herramienta importante tanto de la política como de lo policial, para mostrar cómo las luchas que describo –por el control del Estado, la descolonización y la autonomía local– se aplican a nivel discursivo y simbólico, incluidas las espectaculares performances políticas y eventos rituales que invocan la historia, religión y cultura boliviana.

Figura 3. Celebrando la inauguración de la Asamblea Constituyente de 2006. Crédito: Nancy Postero.

Los significados de la indigeneidad

Evo Morales es el primer presidente "indígena" de Bolivia. Pongo la palabra indígena entre comillas, porque la definición y representación de la indigeneidad es un tema muy debatido en el país, así como en todo el mundo (ver, p. ej., Albro 2005, 2007; Canessa 2006, 2012; Postero y Zamosc 2004; K. Webber 2012, 2013). En la vida e identidad política de Morales, podemos ver los complejos entrecruzamientos entre raza y clase que caracterizan a la indigeneidad. Se crió en una familia de campesinos del altiplano de habla aymara, pero pasó la mayor parte de su vida en la región del Chapare en tierras bajas, donde llegó a ser presidente del sindicato de productores de coca. Como dirigente cocalero, él subrayaba originariamente las diferencias de clase y el antiimperialismo más que las reivindicaciones étnicas, pero durante el multiculturalismo de los 90,

Morales "indigenizó" su posición poco a poco, convirtiendo a lo indígena en una parte importante de su perfil público y agenda política (Albro 2005). No obstante, en su campaña electoral de 2005 tuvo el cuidado de construir una plataforma basada en demandas de clase y étnicas por igual, articulándolas en términos "etnopopulistas" en el sentido sugerido por Raúl Madrid (Madrid 2008). Robert Albro ha demostrado que una de las fortalezas del partido de Morales, el Movimiento al Socialismo (MAS), fue su capacidad de construir puentes entre las comunidades e identidades indígenas locales, colectivas y de carácter cultural, por un lado, y el reconocimiento urbano de un ascendiente indígena diverso no vinculado a lugares específicos, por el otro (Albro 2005: 449). Esto otorgó a la política indígena un "nuevo poder de articulación" convirtiéndola en una "herramienta eficaz para construir una plataforma de unidad de base amplia", puesto que vinculaba las experiencias de vida comunes a campesinos indígenas desplazados, trabajadores urbanos del sector informal y mestizos pobres, es decir, de todos aquellos que estaban sufriendo los efectos del ajuste neoliberal (449-50; ver también Postero 2007a).

Una vez posesionado como presidente, Morales empezó a autoidentificarse, y a su gobierno, como representante de los pueblos indígenas, enfatizando la indigeneidad por encima de la clase. Empezando con su ceremonia inaugural andina en el centro religioso preincaico de Tiwanaku en enero de 2006, donde fue bendecido por amautas aymaras y reconocido como Apumallku –la máxima autoridad tradicional– (Postero 2007b), Morales ha proclamado su propia identidad indígena, además de hacer de lo indígena la imagen central de las reformas radicales de su gobierno. Al cabo de algunos años, terminó formulando poco a poco lo que Andrew Canessa llama el "nuevo lenguaje de la identidad política nacional", una representación discursiva de lo indígena como la solución a los problemas internos y externos (Canessa 2006). En los foros internacionales, Morales reivindica valores indígenas como el *suma qamaña* (vivir bien) –un modelo de desarrollo sostenible basado en el respeto por la Madre Tierra– que articula las agendas del cambio climático y la producción de coca (Postero 2012). A nivel interno, Morales promulgó una importante ley contra el racismo y creó un Viceministerio de Descolonización para llevar a cabo un "proceso de cambio" que purgue a la sociedad boliviana del racismo y el patriarcado, y recupere las identidades y los usos y costumbres indígenas (Cárdenas 2011: 16). Concuerdo con el argumento de Canessa de que, en Bolivia, "la legitimidad política se asienta en la identidad indígena". Señala que Morales ha posicionado a la indigeneidad como una plataforma desde

la cual defender y proteger los recursos nacionales del país, y luchar por la justicia social. "En suma", dice él, "la indigeneidad es el fundamento de un nuevo nacionalismo" (Canessa 2012: 17-18).

¿Cómo asumió lo indígena semejante valoración positiva, y cómo se la define? A quién se considera "indígena" en cualquier sociedad es básicamente una cuestión política, puesto que tales representaciones surgen de las luchas por determinados asuntos sociales, culturales, ambientales y económicos en coyunturas particulares (García 2008; Friedlander 1975). Es una formulación históricamente contingente que cambia en el tiempo. Además, lo indígena es relacional; como todas las formas de identidad, surge de ámbitos sociales de diferencia y similitud desafiados y mutuamente constituidos [*contested and co-constituted*] (ver Bigenho 2007; Fuss 1995 Nelson 1999). Como señalan Marisol de la Cadena y Orin Starn, "las prácticas culturales, las instituciones y las políticas indígenas *se vuelven tales* en articulación con aquello que no se considera indígena dentro de la formación social particular en la que existen" (2007: 4). De esta forma, a lo largo del libro, cuando utilizo los términos "indígena" o "blanco mestizo", me refiero a categorías sociales que asumen significados específicos en el contexto boliviano.

La raza es una brecha divisoria importante en Bolivia, donde entre 40 a 60% de sus habitantes se identifican a sí mismos como indígenas en los censos nacionales (INE 2003, 2012). Hay una enorme diversidad entre este grupo así autoidenficado, con grandes diferencias entre comunidades de tierras altas y bajas, y entre habitantes urbanos y rurales. Pero la clase dominante ha encarado el "problema del indio" en cada época –intentando determinar el papel adecuado de los indígenas en la sociedad y la economía (Postero y Zamosc 2004; Zavaleta Mercado 1986). En algunas épocas, este "problema" estuvo explícitamente ligado a la raza; en otras, se la describía en términos de etnicidad o se la subordinaba a la clase. Siguiendo a Peter Wade (1997), utilizo los términos "raza" y "racismo" para describir las relaciones entre los pueblos indígenas de Bolivia y los blancos y mestizos que los dominaron durante siglos. Demás está decirlo, los científicos están de acuerdo ahora en que no existe una base para describir las diferencias humanas en términos de raza, pero en Bolivia los indígenas han sido y continúan sometidos a un racismo abierto. Al describir así estas relaciones como "racializadas", se llama la atención a las maneras en que crear e imponer categorías de diferencia puede operar como una forma de dominación. En Bolivia, la diferencia racializada fue creada históricamente en parte a través de arraigados patrones de desarrollo extractivistas que

arrancaron a los pueblos indígenas de sus tierras, explotaron su trabajo y les negaron una participación plena en la sociedad política (Galeano 1973; Larson 2004; Platt 1982). El racismo en la forma de los discursos sobre la inferioridad, el comportamiento salvaje y el infantilismo de los indios justificó esta violencia, pero el racismo también se produjo en las prácticas y relaciones de poder resultantes. Es decir, al detentar el poder sobre los pueblos indígenas y reivindicar el derecho a explotar los recursos de sus territorios, la élite blanco mestiza aplicó las prácticas concretas de dominación a las que me refiero como racismo.

En el caso boliviano, Thomas Abercrombie sostiene que la oposición colonial entre "indio" y "europeo" fue siempre una construcción semiótica basada en un sistema de desigualdad (Abercrombie 2001: 97). Por supuesto que antes del contacto con los europeos no había esa categoría englobante que uniera a todas las comunidades y grupos originarios. Al inicio de la época colonial, los indios fueron forzados a pagar tributos y a trabajar en condiciones casi de esclavitud en haciendas y minas de plata de los colonizadores, siendo los excedentes de dichas actividades los que alimentaron la revolución industrial europea (Galeano 1973). En las tierras bajas orientales, los pueblos indígenas eran forzados a la servidumbre durante el auge de la goma. En el período colonial, la diferencia era explícitamente racializada; el sistema de *castas*, basado en la "pureza de la sangre", determinaba el estatus de las personas. Después de la conquista y consiguiente colonización por los españoles, las comunidades andinas previamente fragmentadas sufrieron transformaciones radicales –sus sistemas "político económico rituales" fueron reemplazados por prácticas cristianas, y sus autoridades nobiliarias por concejos de ayuntamiento. Estos cambios pueden haber eliminado el rasgo diferencial de la indianitud y producido lo que Silvia Rivera Cusicanqui denomina el "mestizaje cultural", pero Abercrombie sostiene que la categoría inventada persistió porque era el fundamento tanto de las demandas de mano de obra de los hacendados españoles como de la reivindicación de los pueblos indígenas, lo que es irónico, a cierta autonomía limitada (Abercrombie 2001: 104). Estos estereotipos estaban "dotados de un poder terrible" (ibid.): aquellos a quienes se categorizaba como indios eran forzados a entregar tributos y mano de obra, además de estar restringidos de vivir en ciertos lugares como los centros urbanos (Platt 1982; Harris 1995). Aníbal Quijano concluye que estas estructuras coloniales de dominación política y cultural crearon nuevas identidades sociales racializadas basadas en la distribución del trabajo, lo que instaló

un sistema de clasificación y producción de conocimiento de largo plazo que él denomina "la colonialidad del poder" (Quijano 2007). En Bolivia, como sostiene Rivera Cusicanqui, esta oposición colonial fue un proceso dialéctico. A través de la confrontación permanente de imágenes y autoimágenes, se forjaron tres identidades principales: el indio, el *q'ara* (blanco) y el cholo (mestizo), esta última una categoría cargada de ambigüedad e inseguridad discursiva (Rivera Cusicanqui 1993: 57-60).

Las categorías contrapuestas fueron primero exacerbadas y luego reformuladas como consecuencia de la "época de insurrección" en los años 1780, cuando pueblos de los Andes armaron una rebelión de grandes proporciones contra el poder colonial español, y posteriormente después de la guerra civil de 1898, cuando el cacique aymara Pablo Zárate (apodado *el temible Willka* por la prensa local), quien había combatido junto al ejército federal, provocó un levantamiento en el altiplano contra el gobierno liberal asentado en La Paz. Después de una masacre de blancos y mestizos a manos de seguidores de Willka, los temores de una "guerra de razas" ocasionaron que la élite criolla boliviana reconsidere la posición de las poblaciones indígenas en su relación con el Estado (Bigenho 2006: 267; Egan 2007). En su búsqueda de métodos ilustrados de control de la población indígena, los artistas, intelectuales y escritores bolivianos desarrollaron un "discurso sobre lo autóctono", el mismo que manifestaba "sentimientos raciales ambivalentes de orgullo, nostalgia y fascinación por el indio" (Sanjinés 2004). Por ejemplo, Gabrielle Kuenzli documenta la manera en que los intelectuales y las comunidades locales reformularon el significado de la identidad aymara, buscando depurarla de su "barbarismo" mediante la proyección de vínculos ficticios con un pasado de nobleza incaica (Kuenzli 2013). Más conocida como *indigenismo*, esta nueva visión buscaba incorporar a los indios en la nación, disciplinando, educando o asimilándolos.

Después de obtener la independencia de España en 1825, las élites criollas explotaron a los pueblos indígenas de diferentes formas, arguyendo que la tenencia colectiva de la tierra era un obstáculo a la creación de un Estado nación moderno. La legislación privó a los indios de sus tierras y los condujo hacia unas relaciones de explotación laboral a manos de grandes hacendados. Una pequeña casta de familias mestizas controlaba el sector minero, también alimentado por la mano de obra indígena (Rivera Cusicanqui 1983 [2003]; Larson 2004; Zavaleta Mercado 1986). La insatisfacción con estas relaciones patronales contribuyó grandemente a la revolución de 1952. Las revueltas campesinas y la toma de tierras

empujaron a que el gobierno del MNR ponga fin al sistema de grandes propiedades de tierra llamado 'latifundio', e implemente una amplia reforma agraria que otorgase a la clase indígena campesina un acceso a la tierra. Después de la revolución de 1952, se descartó la categoría de "indio" y se consideró a los principales habitantes de la población rural simplemente como 'campesinos', eludiendo sus diferencias en un esfuerzo por producir una nación mestiza. En este período, la categoría de lo indígena quedó enterrada en el discurso de la clase, aunque el racismo no desapareció. Si acaso con la categoría de *campesino* se pretendía resolver el "problema del indio" desviando la atención de la cuestión de la raza y la etnicidad, en la práctica los campesinos indígenas siguieron sintiendo los efectos del racismo. Las reformas que siguieron a la revolución tenían el objetivo de revertir algunos de los peores abusos, pero afectaron solo ligeramente la pobreza estructural que resultó de la expropiación colonial de la tierra.

Como explica Michelle Bigenho, el indigenismo fue asimismo clave para este esfuerzo, por cuanto los ritos escenificados de la cultura y el folklore indígena contribuyeron a una reformulación de la indigeneidad. A medida en que la élite escenificaba las costumbres y la cultura indígena y se apropiaba de ellas a fin de domesticar e incorporarlas, las divisiones ficticias y esencializadas entre indios y europeos se hicieron difusas, transformando a la indigeneidad de una categoría despreciada a ser la base de una nación mestiza reconceptualizada (Bigenho 2006: 274). Mientras tanto, la forma liberal de ciudadanía que se instituyó después de 1952 se apoyó en un "paquete cultural de comportamientos, diseñadas para convertir al indio rebelde y pasivo en un activo ciudadano mestizo: propietario privado, integrado en la economía mercantil y semi castellanizado" (Rivera Cusicanqui 2010b: 33). El mestizaje se volvió así el paradigma dominante de la nación boliviana. Esto significaba en parte que el estatus de mestizo quedó confundido con lo blancoide, por cuanto las clases educadas de la elite se identificaban a sí mismas como mestizas. Utilizo el término "blanco mestizo" para referirme a este grupo, a quienes los indígenas ven como *q'aras*, o blancos, aunque ellos puedan verse a sí mismos como mestizos. Pero como lo aclara Rivera Cusicanqui, los mecanismos integradores de la escuela, el cuartel y el sindicato también generaron nuevas formas de violencia y exclusión, recomponiendo de manera simultánea las categorías devaluadas de cholos e indígenas (Rivera Cusicanqui 1993: 78). Durante los años de dictadura que siguieron al período de la "revolución nacional", estas estructuras

se siguieron exacerbando a medida en que las elites ampliaron sus imperios ganaderos, madereros y agroindustriales, apropiándose de tierras indígenas en toda la extensión de tierras bajas.

Los intelectuales andinos empezaron a repensar esta forma de política basada en la raza y la clase, de modo que en los 80 el movimiento katarista de origen aymara impulsó una visión revolucionaria más matizada, caracterizando a la opresión de los indígenas como resultado tanto de su etnicidad como de su clase (Hurtado 1986; Reinaga 1969). Ellos empezaron a luchar no únicamente por la justicia económica sino también insistiendo en el reconocimiento y la defensa de su historia, valores e idioma. Lamentando el paternalismo de la sociedad boliviana y la pobreza humillante en que vivían, ellos convocaron a los campesinos indígenas a organizarse como *pueblo* cuyo recurso más importante es su cultura. Aunque no se referían explícitamente a la raza, los kataristas hablaban de la opresión, el racismo, los derechos humanos y la liberación de los pueblos indígenas (Hurtado 1986).

El término "indígena" que se escucha actualmente se volvió dominante en los 80, alimentado en parte por un discurso internacional de los derechos indígenas (Postero y Zamosc 2004; Tsing 2007). Respondiendo en parte a las marchas y demandas públicas de los pueblos indígenas que se inspiraron en los nuevos discursos de las políticas de identidad y la larga memoria histórica de resistencia, el gobierno boliviano implementó en los años 90 un nuevo esquema de ciudadanía multicultural neoliberal que incluía una participación política ampliada, la educación intercultural y la titulación territorial colectiva. La categoría de "pueblos indígenas" se volvió el término preferido para los pueblos nativos de tierras bajas, y "pueblos originarios" para los pueblos de tierras altas. Para los políticos neoliberales, la respuesta a la cuestión indígena fue transformar a los indios revoltosos en ciudadanos que participan disciplinadamente en la política local y gestionan responsablemente sus propios territorios y comunidades (Postero 2007a). En esta época, la diferencia fue abiertamente reconocida y domesticada: los indios eran ahora ciudadanos indígenas, pero esta ciudadanía era limitada. Los ciudadanos indígenas podían participar en el gobierno local siempre y cuando estuvieran cuidadosamente insertados en el sistema de gobernanza neoliberal (Hale 2004; Postero 2007a). Los grupos de tierras bajas asumieron la categoría de indígenas para organizar sus demandas de territorio, apoyándose en las concepciones internacionales de derechos indígenas como ser el Convenio sobre

Pueblos y Grupos Indígenas (No. 169) aprobado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989 y adoptado en Bolivia en 1991. Los pueblos originarios de tierras altas recibieron con menos entusiasmo este nuevo marco de referencia, puesto que muchos de ellos habían logrado organizarse como sindicatos campesinos (Rivera Cusicanqui 1983 [2003]). Katinka Webber muestra que incluso en tierras bajas, algunos grupos nunca se identificaron como indígenas, aunque si adoptaron la categoría a fin de plantear sus demandas al Estado o de acceder a derechos legales como los títulos territoriales (K. Webber 2012). De cualquier modo, el 62% de la población adulta se registró como indígena en el censo de 2001 (INE 2003). Pero a pesar de este aparente avance en el reconocimiento de los pueblos oprimidos, el período neoliberal de privatizaciones y ajuste estructural hizo poco para cambiar su situación económica. Un estudio del Banco Mundial indicó que el 52% de los pueblos indígenas de Bolivia aún vivía en extrema pobreza en 2004 (World Bank 2005).

El caso boliviano demuestra que, más que ser una identidad estática, la indigeneidad es un disputado y cambiante "campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos" (De la Cadena y Starn 2007: 3). La victoria de Morales en 2005 representó un cambio histórico para volver a escribir la narrativa nacional y proporcionar nuevas respuestas a la persistente cuestión indígena. Por consiguiente, si bien el gobierno de Morales estuvo preocupado de reestructurar la economía, lanzando un nuevo modelo de desarrollo nacional y desmontando dos décadas de neoliberalismo, se dedicó también a disputar críticamente el significado de la indigeneidad. Desde el inicio de su gobierno, Morales asumió el papel de representar al pueblo indígena en esta reconfiguración histórica. A través de eventos rituales y discursos políticos que invocan a sus antepasados andinos, Morales puso en claro que su gobierno estaba esencialmente comprometido con cambiar la posición de los indígenas en Bolivia. A lo largo de su ejercicio como presidente, siguió invocando la historia y las costumbres indígenas como la columna vertebral de la nueva Bolivia y la fuente de la nueva sociedad descolonizada.

El gobierno de Morales ha producido grandes cambios para los pueblos indígenas de Bolivia. En primer lugar, tener a un presidente indígena ha sido motivo de gran orgullo para los bolivianos que se identifican como indígenas o con raíces indígenas. En segundo lugar, el gobierno del MAS ha derogado muchas de las políticas económicas neoliberales, destacándose la "nacionalización" de los hidrocarburos y

la devolución de una parte considerable de las utilidades a los pobres del país en forma de proyectos de infraestructura y el pago de bonos. La persistente adhesión del gobierno al modelo de desarrollo basado en la extracción de los recursos naturales tiene muchos críticos, particularmente entre aquellos cuyos territorios continúan siendo sacrificados al mismo. Sin embargo, muchos consideran al hecho de que se compartan los beneficios del "patrimonio" boliviano con los pobres e indígenas como una especie de *pachakuti*, una inversión radical en la historia de Bolivia. Pero quizás los cambios más importantes han sido constitucionales y legales. La constitución de 2009 declara que Bolivia es un Estado plurinacional y comunitario, y establece una serie de derechos para "las naciones y pueblos indígena originario campesinos", entre ellos los derechos a su autonomía y autogobierno, su cultura, el reconocimiento de sus instituciones y la consolidación de sus territorios (Bolivia 2009: Artículo 2).

Sin embargo, en la práctica el significado de la indigeneidad y las reivindicaciones de los pueblos indígenas siguen siendo asuntos muy disputados. Como sugiere Anna Tsing, "los poderosos marcos de la indigeneidad son asimismo espacios de disenso. No todos pueden encajar dentro de esos marcos" (Tsing 2007: 52). Los analistas críticos sostienen que el lenguaje de emancipación acerca de los derechos indígenas en la constitución enmascara el resultado más importante de la constitución: el poder dominante del Estado central en el nuevo modelo (Tapia 2010; Regalsky 2010). En la Asamblea Constituyente, al controlar la mayoría de los constituyentes, el MAS vetó las propuestas de los activistas indígenas para una autodeterminación indígena y aprobó finalmente una versión muy reducida de la autonomía indígena con autoridad y recursos limitados (Garcés 2011). Muchos activistas indígenas, particularmente de tierras bajas, se oponen ahora al MAS planteando que este abandonó la promesa revolucionaria del plurinacionalismo, y en vez de ello institucionalizó un Estado liberal, reformista y centralizado (Regalsky 2010). Un segundo ejemplo de este cuestionamiento es el reciente conflicto respecto a la propuesta gubernamental de construir una carretera que atraviese el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), que se describe en el capítulo 5. El caso del TIPNIS muestra la contradicción marcada entre las pretensiones del gobierno en el ámbito internacional de poner en práctica un modelo de desarrollo basado en las cosmovisiones indígenas andinas, por un lado, y las prácticas estatales que impactan duramente sobre las tierras y medios de vida indígenas, por el otro.

La descolonización: el discurso y la práctica

El principal medio a través de los cuales Morales y el gobierno del MAS han reivindicado y asimismo reformulado el significado de la indigeneidad fue la utilización del discurso de la descolonización y sus políticas concomitantes. Aunque no está definida en la constitución, la descolonización es ampliamente utilizada en Bolivia, a menudo para referirse a los esfuerzos por superar las herencias coloniales de dominación que permitan el surgimiento de una nueva sociedad basada en la justicia social. Para algunos significa terminar con el racismo (Chivi 2011b). Para otros, el objetivo principal es desmontar las estructuras de la desigualdad incorporadas en los sistemas políticos y de propiedad de la tierra (Portugal 2011). Algunos otros señalan la necesidad de hacer visible el carácter multicultural y plurilingüe de Bolivia (Vega Camacho 2011) y de democratizar el país mediante la creación de iguales oportunidades para todos (Patzi 2009). Yo pienso que la descolonización es una forma de justicia transicional, un término que extraigo de la literatura sobre los derechos humanos (p. ej., Arthur 2009), donde se la usa generalmente para referirse a los mecanismos de transición de sociedades posguerra civil que intentan dejan atrás los horrores de la guerra a fin de crear nuevos patrones de coexistencia pacífica. Percibo a la descolonización de ese modo, como un esfuerzo por transitar más allá de los sistemas racializados de servidumbre y desigualdad estructural, hacia una nueva sociedad más equitativa. Estos objetivos son principalmente horizontes, por supuesto, y este libro traza los esfuerzos difíciles y a menudo controvertidos del Estado boliviano y sus ciudadanos por dirigirse hacia ellos. El discurso de la descolonización es una manera de representar u orientar estos esfuerzos, llamando la atención hacia pasadas injusticias y formas de conocimiento, poder y subjetividad que perviven dentro de la época contemporánea.

En el ámbito público boliviano, pueden identificarse varias líneas de pensamiento que coinciden en estas definiciones (ver Portugal 2011a y Zuñiga 2014). Todas ellas empiezan con la colonización, el sistema de genocidio violento, el despojo y la explotación que impuso la Corona española. La primera es una perspectiva "indianista" muy local propuesta por intelectuales indígenas y otros que consideran a la descolonización como la necesaria reversión del control foráneo sobre los territorios indígenas. Bajo la inspiración de Fausto Reynaga, quien declaró en su *La revolución india* (1969) que la única solución para "el problema del indio"

era la emancipación, estos intelectuales, muchos de ellos pertenecientes al movimiento katarista, consideran que la historia de opresión y despojo de tierras es crucial para afrontar la descolonización. El intelectual aymara Pedro Portugal Mollinedo personifica esta tendencia, al sostener que la descolonización es "el proceso mediante el cual los pueblos que fueron despojados de autogobierno mediante la invasión extranjera recuperan su autodeterminación" (2011: 65). Para él, la descolonización es un "proceso histórico y político" concreto que resulta en la "liquidación del sistema colonial" y devuelve el territorio a sus dueños originarios (66). Se trata de un enfoque eminentemente político, focalizado en tomar el control del Estado y el territorio.

Una segunda vertiente de pensamiento importante proviene de los estudios de subalternidad (ver Guha 1983), enfocados en los esfuerzos revolucionarios de descolonización en otros países anteriormente colonizados, como India y Algeria. Un autor muy influyente para esta perspectiva es Franz Fanon, quien arguyó que la descolonización era un proceso de por sí violento a través del cual sería transformada la sociedad en su conjunto y el nuevo sujeto descolonizado habría de nacer (Fanon 1963). Esta mirada centrada en la "subjetividad del colonizado" convoca a los sujetos colonizados a descolonizarse a sí mismos y en sus formas de pensamiento. También dirige la atención a la cuestión del colonialismo interno, un tema de interés continuo para los estudiosos bolivianos (Cárdenas 2011; Chivi 2011a; Rivera Cusicanqui 1983; Zavaleta Mercado 1986). Los estudios poscoloniales de académicos como Walter Mignolo (2000), Aníbal Quijano (2007), y Catherine Walsh (2007) ofrecen una tercera línea importante de pensamiento. Si bien hay muchas diferencias entre estos pensadores, su contribución colectiva a este debate es focalizar la mirada en la relación entre poder, conocimiento y cultura. Ellos señalan el modo en que las formas coloniales de dominación opacaron las formas indígenas de pensar y conocer, privilegiando las categorías y epistemologías occidentales, lo que se ha denominado "la colonialidad del saber" (Quijano 2007). Un aspecto fundamental de esta crítica es el reconocimiento de la vigencia continua de esta distorsión en la contraposición "modernidad/colonialidad", llamando así a la necesidad de repensar la oposición binaria entre naturaleza y cultura que subyace al capitalismo y el desarrollo (ver Escobar 2007, 2008, 2010; Blaser 2010; de la Cadena 2010, 2015). En esta visión, la descolonización requiere pensar y hablar desde un lugar de enunciación diferente, reivindicando una nueva relación epistemológica con el Estado, y recuperando la

cultura, el idioma, la cosmología y las formas de ser no occidentales. Un ejemplo boliviano de esta perspectiva es el filósofo aymara Rafael Bautista, quien arguye que el rasgo clave de la dominación colonial aún es el potente mito de la superioridad blanca que devaluó las culturas, religiones, idiomas y formas de vida indígenas. En su opinión, descolonizar la sociedad boliviana es purificarla de estos axiomas peligrosos y recuperar el orgullo, las formas de conocimiento y las prácticas indígenas (comunicación personal, 22 de agosto de 2012). La nueva sociedad implicará una nueva "estructuración ética del sujeto", basada en el principio del *vivir bien* y la protección de la Madre Tierra (Bautista 2010b). Si bien este enfoque es cuestionado a menudo por ser puramente culturalista o por no llegar a combinar estas ideas clave con la urgencia política de los movimientos sociales comprometidos (ver Rivera Cusicanqui 2010: 58; Portugal 2011), sigue siendo una argumentación importante en la mayoría de debates bolivianos (ver, p. ej., Burman 2011b; Viaña *et al.* 2010). La feminista Julieta Paredes llega a la conclusión de que, si bien la descolonización debe encarar también los aspectos materiales de la dominación colonial, una tarea clave es "crear un nuevo imaginario, un nuevo concepto de cultura". Durante la época neoliberal, buena parte del trabajo creativo de la nación fue asumido por la clase media, me dijo. La descolonización requiere ahora reconceptualizar la sociedad de maneras que "descolonicen tanto las cabezas como los cuerpos, pero principalmente las cabezas, las formas de pensar Los indios mismos tenemos que ser los que creamos, produzcamos poesía" (comunicación personal, julio de 2012).

Descolonizar el Estado

El gobierno del MAS ha producido varios documentos con orientaciones sobre cómo debería la descolonización orientar la acción estatal. Su Plan Nacional de Desarrollo (PND) de 2006 instruía al Estado a desmantelar el aparato estatal colonial y eliminar las formas coloniales de dominación en todos los ámbitos sociales (Bolivia 2006: 14). Ello requeriría una transformación del Estado, un reconocimiento de las prácticas políticas, económicas y culturales de pueblos anteriormente marginados, y una focalización en las representaciones, discursos y estructuras ideológicas de la raza y la etnicidad. Un vocero importante del Viceministerio de Descolonización, Idón Chivi, sugería que la descolonización debe llevarse

a cabo en múltiples dimensiones, interviniendo a nivel político a través de políticas, programas y legislación estatal, así como a nivel cultural rehaciendo la imaginación boliviana (Cambio 2011).

El MAS insiste en que poniendo al descubierto la colonialidad en todos sus aspectos, el Estado puede construir una sociedad justa (Mamani y Chivi 2010: 25). Tomándole el apunte a Aníbal Quijano, el viceministro de Descolonización boliviano declaró que "la descolonización es la concentración de energías estatales para combatir racismo y patriarcado (el sustrato de la colonialidad), y se lo hace estableciendo de forma crítica el funcionamiento de la colonialidad del saber, del poder y del ser" (ibid.). Promete hacerlo estableciendo nuevos modelos normativos, volviendo a diseñar las instituciones y proyectando nuevos horizontes y objetivos de vida para las nuevas generaciones (24-26). En el capítulo 3, me concentro en los esfuerzos por generar cambios a los niveles simbólico y cultural. Utilizando el ejemplo de un espectacular "matrimonio colectivo desde nuestra identidad" que el viceministro organizó en 2011, analizaré la forma en que funciona la descolonización para fomentar visiones positivas de la indigeneidad alternativas y la manera en que el Estado depende de las idealizaciones de lo indígena para justificar sus propias agendas.

Esto nos remite a la cuestión fundamental del Estado. La paradoja central del proceso de descolonización en Bolivia actualmente es la tensión entre el deseo de desmontar la colonialidad y todas sus herencias, y la utilización de los mecanismos del Estado liberal para lograrlo. En este libro, reviso las maneras en que el gobierno de Morales utiliza las herramientas y el aparato estatal para llevar adelante su agenda anticolonial y, en el proceso, se aboca a la formación del Estado, construyendo la imagen poderosa de un nuevo Estado plurinacional y sus sujetos aceptables. En este punto, sigo a Akhil Gupta, quien sostiene que los Estados "no son solo aparatos burocráticos funcionales, sino sitios poderosos de producción simbólica y cultural" (Gupta 2012: 43). El sociólogo Philip Abrams ha argumentado que deberíamos pensar en el Estado, no como una realidad ontológica sino como una "idea" poderosa dotada de "coherencia, singularidad y legitimidad". El Estado actúa como una máscara que "nos impide ver la práctica política tal como es". En consecuencia, deberíamos dejar en suspenso nuestra creencia en la "idea del Estado" y más bien considerar cómo se combinan esta idea y el resultante "sistema estatal" (el aparato institucional y sus prácticas) para legitimar el mando y la dominación (Abrams [1977] 1988: 82; ver también Gupta y Sharma 2006: 279).

Esto tiene varias implicaciones. En primer lugar, se debe cuestionar la presunta realidad y coherencia del Estado. Los seguidores de Abrams utilizan esta comprensión para llamar la atención al hecho de que los Estados son "imaginados": son "entidades que se conceptualizan y se vuelven socialmente efectivas mediante dispositivos imaginarios y simbólicos específicos" (Gupta 2012: 43; Krupa y Nugent 2015). Esto nos invita a estudiar el aparato estatal para descubrir la forma en que esta idea queda movilizada, representada e imbricada en las instituciones y prácticas estatales, como ser la burocracia, los rituales estatales y otros similares (Gupta 2012: 43). En segundo lugar, la comprensión del Estado como algo creado dirige nuestra atención a los procesos a través de los cuales esto ocurre, y los efectos que esto tiene en los sujetos del Estado. Siguiendo a Abrams, Philip Corrigan y Derek Sayer (1985) ponen en claro que la formación estatal es una "revolución cultural". "El repertorio de actividades e instituciones que se acuerda identificar como el Estado", sostienen ellos, son "formas culturales", "afirmaciones que definen, con gran detalle, las formas e imágenes aceptables de la actividad social y la identidad individual y colectiva [ellas] regulan buena parte de la vida social" (3). Podemos entender así al Estado como una "categoría interpretativa" [*performative category*], una idea que se interpreta reiteradamente, creando en el proceso nuevas formas de subjetividad (Blom Hansen y Stepputat 2005: 7).

En el caso boliviano que describo, empiezo por demostrar la falta de coherencia en el gobierno del MAS. El capítulo 1 describe las ideologías y agendas diversas y a menudo conflictivas de aquellos que llevaron al poder al MAS y se situaron en diferentes lugares del aparato estatal. Estas divisiones, particularmente entre activistas indígenas que promueven un desarrollo sostenible basado en 'cosmovisiones' autóctonas e izquierdistas que promueven la industrialización, han demostrado ser muy arraigadas. Los capítulos 4 y 5 retoman estas divisiones y las amargas disputas sobre los modelos de desarrollo nacional basados en la extracción de recursos. Sin embargo, un aporte importante del libro consiste en mostrar cómo, al menos en los primeros cinco años de gestión, Morales y los funcionarios del nuevo gobierno pusieron en movimiento un discurso de descolonización como parte de la construcción estatal. El Estado boliviano no es coherente de ninguna manera, pero sus actores se involucran en una amplia gama de actividades de "descolonización" que abarcan desde leyes y políticas hasta discursos públicos y eventos rituales espectaculares. Me fijo en la manera en que estas actividades constituyen una "revolución

cultural" y cómo ellas buscan formar ciertos sujetos aceptables del Estado plurinacional. Sin embargo, como insistía Abrams, el asunto clave es entender la desunión y lucha que son escondidas por la máscara de un Estado coherente (Abrams [1977] 1988: 79). A lo largo del libro, muestro cómo funciona el discurso de la descolonización para posibilitar ciertas prácticas y silenciar otras. Esto plantea un desafío a aquellos que consideran a la descolonización como un bien incontrovertible, y que nos exige ver tanto lo que se produce como lo que se oscurece al invocarla.

Uno de los grandes desacuerdos que el gobierno de Morales ha tenido que enfrentar tiene que ver con qué forma debería asumir el Estado. Cuando Morales llegó al poder, su "revolución democrática cultural" propuso la construcción de un nuevo tipo de Estado. Agobiados por siglos de gobierno liberal, que había beneficiado a la clase blanco mestiza, muchos activistas indígenas esperaban poder refundar el Estado y crear un régimen asentado en costumbres y ontologías indígenas, o en formas indígenas de comprensión de la realidad. Desde su perspectiva, el Estado indígena boliviano representaba un gran desafío al Estado liberal. El liberalismo es un concepto complicado, con una larga historia, con dimensiones económicas y políticas, y con múltiples interpretaciones (ver Brown 2003). Al restringirnos aquí a la dimensión política, podemos decir que el principio fundamental del liberalismo es la libertad individual. Como lo expresa Wendy Brown, "el liberalismo significa un orden en que el Estado existe para asegurar la libertad de los individuos sobre una base formalmente igualitaria" (ibid.). Un Estado liberal puede tener una variedad de políticas económicas diferentes, inclinándose por las políticas keynesianas de bienestar para maximizar la igualdad, o por la maximización del libre comercio y la competencia. Sin embargo, independientemente de cuáles políticas económicas se favorecen, el liberalismo requiere frenos constitucionales al ejercicio arbitrario de la autoridad gubernamental. "La condición *sine qua non* del Estado liberal en todas sus variedades es que el poder y la autoridad del gobierno estén limitados por un sistema de normas y prácticas constitucionales en el que la libertad individual y la igualdad de las personas sean respetadas bajo el Estado de derecho (Gray 2003: 71-72). Sin embargo, los académicos han advertido frecuentemente que la adhesión del liberalismo a la libertad individual se basa en la exclusión sistemática de aquellos que no se considera merecedores de derechos (Mehta 1997). Como es bien sabido, los cimientos del liberalismo fueron establecidos en las constituciones revolucionarias de Francia y Estados Unidos, que de entrada excluyeron

de la ciudadanía a los esclavos, las mujeres y los analfabetos (Holston 2008; Dubois 2004). En Bolivia, los esquemas de ciudadanía liberal desde la época republicana excluyeron a las grandes mayorías indígenas (Postero 2007a). Aún después de que el voto universal fuera otorgado después de la revolución de 1952, los indígenas carecían de derechos y garantías ciudadanas sustantivas. De manera que el liberalismo inspira poco entusiasmo entre la mayoría de los bolivianos indígenas.

El intelectual portugués Boaventura de Sousa Santos ha documentado el interesantísimo giro de refundación del Estado en Latinoamérica, y la búsqueda por imaginar alternativas al liberalismo, colonialismo y capitalismo. Advierte una tensión clave en toda la región entre los que consideran al Estado liberal tan vinculado al pasado colonial hasta volverse irrecuperable, y aquellos que creen en el Estado como parte de la solución, si se lo reforma (Santos 2010: 63). Por ejemplo, en Bolivia el intelectual aymara Pablo Mamani ha argumentado que tratar de utilizar el poder del Estado liberal para reformar la sociedad es una movida intrínsecamente colonial que no altera nada la ontología del poder. Santos argumenta que el asunto importante sigue siendo si acaso el Estado liberal, desde mucho antes un instrumento de una hegemonía racializada de clase, puede volverse un instrumento contrahegemónico. ¿Pueden los movimientos sociales que buscan la justicia encontrar alguna utilidad en los instrumentos del liberalismo, como ser la democracia representativa, el estado de derecho, los derechos humanos y el constitucionalismo? (67).

No existen respuestas simples a las preguntas de Santos. El gobierno de Morales se ha visto atrapado entre sus críticas a los Estados liberales anteriores y su propia adscripción a la democracia liberal. El MAS llegó al poder a través de contiendas electorales pacíficas, y continúa legitimando su gobierno por ser elegido democráticamente. Pero en la Asamblea Constituyente del 2006, el MAS fue acusado de maniobras poco liberales y antidemocráticas para ampliar su poder. Además, el nuevo Estado boliviano liberal, controlado por un partido político interesado en consolidar su poder, también puso obstáculos a las demandas de emancipación propuestas por los pueblos indígenas. La opción del MAS por concentrar el poder en el Estado central es el principal motivo de un fuerte disenso, por cuanto los actores de los movimientos sociales lamentan que se estén extinguiendo las formas populares y comunales de la práctica política en favor de las instituciones estatales. El caso boliviano que analizamos en este libro confirma que la realidad de las prácticas políticas es la desunión, incluso en un Estado encabezado por indígenas.

Política, desacuerdo y performance

A lo largo de este libro, me inspiro en el filósofo político francés Jacques Rancière, quien define la política como un proceso de emancipación ocasionado por "el desacuerdo" [*le mésentente*]. Los términos acuñados por Rancière suenan algo extraños al traducirse del francés, pero los encuentro muy útiles para entender la manera en que los excluidos del poder pueden convertirse en sujetos políticos inteligibles. Él propone una diferenciación conceptual mediante dos términos. "Lo policial" o "el orden policial" [*la pólice* ou *l'ordre policier*] es la ley y el orden que establece implícitamente el reparto de los lugares y las formas de participación y exclusión en el mundo. Esta partición crea las coordenadas mediante las cuales ciertos sectores de la población tienen "partes" reconocibles en la sociedad, mientras que los otros son "la parte de los que no tienen parte". Por otro lado, "la política" [*la politique*] implica llamar la atención al "escándalo" de este reparto y a las exclusiones que crea (Rancière 1999). La esencia de la política reside así en acciones que, en nombre de la igualdad, desafían el ordenamiento aparentemente natural de los cuerpos y, en el proceso, reconfiguran el orden vigente (Rancière 2006 [2004]: 90). Al enfatizar estos desacuerdos, se hace posible interpretar las formas de controversia que atraviesan la Bolivia contemporánea cuando sus ciudadanos intentan descolonizar, desarrollar y remodelar su país como un Estado indígena plurinacional.

Recurriendo a los términos de Rancière, podemos ver el proceso organizativo de los indígenas en décadas recientes como una política de emancipación que pretende llamar la atención al "mal conteo" [*mécompte*] o exclusión de los pueblos indígenas de la nación. Al hacer visible su presencia, esta "parte de los sin parte" demuestra la injusticia cometida por el orden policial, o las estructuras de la sociedad. Pocos dudan que durante la "guerra del agua" en 2000 y la "guerra del gas" en 2003, los habitantes pobres e indígenas excluidos se hicieron visibles, reclamando sus derechos como ciudadanos y exigiendo ser tomados en cuenta (Postero 2007a). Sin embargo, como lo pone en claro el enfoque de descolonización de los estudios coloniales, este nuevo conteo no ocurre únicamente al nivel institucional o legal, sino también a niveles profundos culturales e incluso psicológicos. Rancière describe esto en términos estéticos, explicando que una forma fundamental de la sociedad para ordenarse es a través de un "reparto de lo sensible" [*partage du sensible*]. Con esta descripción se refiere a las maneras en que a cierta gente no se la ve o bien sus voces

no se escuchan: simplemente no se las percibe. Es únicamente a través del desacuerdo, a través de la inserción polémica de sus voces en lo que se supone es un ámbito común a todos, que el orden se puede cambiar y a los anteriormente excluidos se los puede percibir (Rancière 1999: 41).

¿Pero cómo es que los "sin parte" se hacen visibles? Judith Butler arguye que mucho de lo que consideramos como activismo político es en realidad performativo. Elaborando a partir de la noción de Hannah Arendt acerca del "espacio de aparición" (Arendt 1958: 198), Butler dice: "cuando los cuerpos se juntan en la calle, en la plaza o en otras formas de espacio público ellos están ejerciendo un derecho de aparecer plural y performativo, uno que afirma y coloca al cuerpo en medio del campo político y que, en su función expresiva y significativa, representa una demanda corpórea de un conjunto más vivible de condiciones económicas, sociales y políticas que dejen de estar lastradas por formas inducidas de precariedad" (Butler 2015: 11). Butler sostiene que a través del acto performativo del "aparecer", lo que ella llama "interpretaciones" [*enactments*] –algunas mediante el lenguaje y otras a través del cuerpo–, incluso los más despojados de derechos pueden "reclamar o resignificar" las relaciones sociales vigentes, poniendo así al descubierto los límites de lo político y a veces transformándolos. Es en esta perspectiva que podemos ver los esfuerzos del Estado, y particularmente del Viceministerio de Descolonización, por visibilizar la colonialidad como una "política" en curso con vistas a un reordenamiento del reparto de lo sensible. A lo largo de la historia de Bolivia, los pueblos indígenas han sido colocados discursivamente en oposición a los blancos y mestizos, y retratados como obstáculos a la modernidad y el progreso. La tarea fundamental de la descolonización es cambiar estas ideas, albergadas en los niveles estéticos más profundos. El teórico político Benjamin Arditi evoca la imagen del "invitado torpe" quien evoca al "destemplado ruido del pueblo", aquel que no guarda las "buenas maneras de la política democrática" (Arditi 2007: 78). La descolonización puede asimismo asumir estas características. El viceministro de Descolonización Félix Cárdenas me dijo en 2011 que su trabajo consistía en "desmantelar y deconstruir el Estado colonial… incomodar a todos, cuestionar todo" (entrevista personal, agosto de 2011).

Siguiendo la pista de Butler y Rancière entonces, se puede ver que el papel importante de la descolonización es proporcionar un "espacio de aparición" para aquellos que fueron invisibilizados por las herencias coloniales. Las batallas discursivas por los nombres y las imágenes realizan

una parte de este trabajo. Como describo en el capítulo 1, por ejemplo, el gobierno ha tenido mucho cuidado en denominar a las nuevas obras públicas con los nombres de los héroes indígenas. Un ejemplo destacado es el satélite para las comunicaciones lanzado en 2013, denominado Túpac Katari en homenaje al líder de la insurrección anticolonial en 1781. Sin embargo, en todo el libro, me enfoco también en el campo de la interpretación pública (o performance), y particularmente en el ámbito muy disputado del ritual político. Diana Taylor arguye que las performances funcionan como "actos vitales de transferencia, que transmiten conocimiento, memoria y un sentimiento de identidad social" a través de comportamientos reiterados. "La práctica encarnada", dice ella, "ofrece una manera de conocer" (2003: 2-3). Si bien hay varios tipos de performances en la esfera pública, ella se enfoca particularmente en la teatralidad y el espectáculo, donde los actores se inspiran a partir del repertorio efímero de las prácticas y conocimientos encarnados como ser el lenguaje hablado, la danza y el ritual (19). Utilizo esta noción de performance para demostrar cómo los actores, de todas las tendencias del espectro político, usan sus cuerpos y los símbolos cargados de indigeneidad, historia y nación en las perfomances públicas. Morales es particularmente hábil en su performance de la indigeneidad, obteniendo legitimidad para su agenda de gobierno, aunque como se verá en mi análisis de la controversia del TIPNIS (capítulo 5), las performances y reivindicaciones de la indigeneidad también alientan las reivindicaciones de los críticos del Estado, rompiendo el orden policial.

Hasta aquí he sugerido que podemos ver a la descolonización como una forma de política emancipatoria. Volviendo a Rancière, quiero proponer que el discurso y las prácticas de la descolonización también pueden actuar como una forma de ordenamiento "policial". Es decir, el Estado puede utilizar las ideas y la retórica de la descolonización para legitimar su propio poder, convirtiendo a la descolonización de un llamado a las epistemologías alternativas a una forma de reconocimiento multicultural promovido por el Estado. El Estado tiene un poder enorme para ejercer lo que Corrigan y Sayer denominan la "regulación moral" (1998: 3-4). Como se describe en el acápite anterior, el gobierno de Morales lleva a cabo una campaña activa para representar a los pueblos indígenas, definiendo en el proceso las versiones aceptables de la indigeneidad. Sin embargo, a lo largo del libro exploro la posibilidad de que el discurso de la descolonización ligado a una forma genérica de indigeneidad funcione para consolidar el poder estatal. Al silenciar la

heterogeneidad y el desacuerdo respecto a la vida indígena y arrojar el peso del Estado detrás de una visión particular de lo indígena, el Estado actúa como si hubiera un consenso acerca de qué es la descolonización y quiénes pueden incluirse como sujetos de la misma. En la medida en que esto tiene éxito, podemos caracterizarla como "pospolítica", un término que los filósofos políticos utilizan para describir las prácticas de gobernanza que operan a través de un consenso prefigurado sobre los campos de intervención, que parecen ser políticamente neutrales (Rancière 2006; Swyngedouw 2009, 2010; Žižek 1999, 2006; Postero y Elinoff, 2019).

Sin embargo, como este libro demuestra una y otra vez, la indigeneidad y la descolonización no son campos neutrales sino sitios de tensión y contradicción dominantes que han sido reformulados y recontextualizados en la época de Morales. En la segunda mitad del libro, sostengo que mientras el gobierno de Morales ha seguido ampliando su dependencia del desarrollo extractivista, estos marcos organizativos han estado en el centro de grandes batallas públicas sobre la raza y los modelos nacionales de desarrollo. En los capítulos 4 y 5, describo cómo el gobierno intenta equilibrar las tensiones entre las nociones capitalistas de la industrialización y extracción, y las visiones alternativas de desarrollo basadas en las costumbres y los valores indígenas.

Sostengo que las controversias resultantes son controversias respecto a la raza. Por un lado, la agenda del gobierno desató un fuerte y violento contramovimiento racista por parte de la elite agroindustrial blanco mestiza en las tierras bajas del oriente que enarbolaban la autonomía regional y la independencia del Estado central. Por otro lado, a pesar de la retórica gubernamental en sentido contrario, el modelo de desarrollo extractivista del país afecta de modo adverso a las comunidades indígenas. Adicionalmente, esta tensión salió a flote en la controversia sobre el plan gubernamental de construir una carretera a través del territorio indígena y parque nacional TIPNIS, lo que refleja cómo los cuerpos y territorios de los pueblos indígenas continúan siendo el sitio de la violencia política y económica proveniente tanto de la derecha como de la izquierda.

En el capítulo 6, mi argumento es que, en los últimos años, la indigeneidad y la descolonización han sufrido aún otra recontextualización. Muestro la forma en que la descolonización y la cultura indígena han sido desplazadas desde 2011 por un nuevo discurso de "liberación económica", a través del cual el Estado ha combinado sus anteriores demandas de justicia económica con un énfasis en la soberanía nacional. A través de un

estudio de caso de tres comunidades indígenas locales, muestro cómo las identidades étnicas están cediendo su lugar, en algunas circunstancias, a las alianzas de clases como medios de los grupos indígenas para presionar por justicia. En el último capítulo 7, describo los esfuerzos decididos de una comunidad indígena guaraní, la de Charagua, por hacer un uso estratégico de los discursos de descolonización y los nuevos instrumentos provistos por la constitución plurinacional para trabajar por las metas largamente anheladas de la autonomía indígena.

Este estudio de la experiencia emocionante y confusa de construcción estatal indígena en Bolivia se enfoca precisamente en las fronteras difusas entre la política [*la politique*] y lo policial [*la police*], iluminando las tensiones dentro del liberalismo, los costos continuamente crecientes del desarrollo capitalista y las promesas de una Bolivia descolonizada. La portada de este libro –una imagen satelital de la desforestación en el departamento de Santa Cruz, ocasionada por la expansión de la agricultura empresarial, los ranchos ganaderos y los vecindarios urbanos dentro de los bosques tropicales de la zona– intenta expresar gráficamente estas tensiones. ¿Es una portada bonita o una imagen terrible –o ambas cosas–?

Contexto autobiográfico de la autora

Antes de seguir, quiero situarme autobiográficamente por un momento y brindarle al lector la posibilidad de ubicar a este libro dentro de la trayectoria de largo plazo de mi investigación. Se sustenta en más de 20 años de investigación en Bolivia. La primera vez que fui a Bolivia fue como radioperiodista en 1990, cuando trabajé en una serie llamada *Vanishing Homelands* (Patrias evanescentes) que se transmitía en la *National Public Radio* (ver http://homelands.org/projects/vanishing-homelands). Esa serie se enfocaba en la relación entre desarrollo, pueblos indígenas y el medio ambiente, y me llevó por muchos países de Latinoamérica. Pero fue Bolivia la que me apasionó. Mientras producía historias sobre los pueblos indígenas y los misionerios en la Amazonía boliviana, y sobre el mercado informal en Cochabamba, me enteré del emergente movimiento de los pueblos indígenas en Bolivia y sus demandas revolucionarias de transformar la sociedad boliviana. Me propuse hacer un seguimiento –y llegar a entender– este proceso fascinante. Me matriculé en 1994 para un posgrado, buscando herramientas teóricas que me ayuden a lograr aquello, y empecé una investigación con miras a mi disertación en 1995.

Desde 1995, he dividido mi tiempo entre California y Bolivia, donde viví por largos períodos entre 1997 y 2000, y desde entonces, he vuelto cada año o cada dos años durante el verano para realizar trabajos de campo.

En Bolivia, a fin de entender mejor la política nacional trabajo en La Paz, sede del gobierno central, pero mi propia base es Santa Cruz de la Sierra, la capital del departamento de Santa Cruz, donde he trabajado con la organización indígena guaraní, la Capitanía Zona Cruz, desde 1995. Las luchas de los guaraníes por ser reconocidos en sus derechos fueron lo central de mi disertación doctoral y mi primer libro, *Now We Are Citizens*: *Indigenous Politics in Post-multicultural Bolivia* (2007a), que fue traducido como: *Ahora somos ciudadanos. La política indígena en Bolivia posmulticultural* (2009). Allí examino las formas en que el multiculturalismo neoliberal creó nuevas formas de ciudadanía para los pueblos indígenas de Bolivia. Haciendo un seguimiento del gran arco de regímenes de ciudadanía en la historia de Bolivia, sostuve que la ciudadanía neoliberal de los 90 creó una expectativa de ciudadanía, pero no resolvió las demandas de autodeterminación que los pueblos indígenas habían exigido desde tiempos coloniales. Terminé ese libro con la elección de Evo Morales y la emocionante promesa de la época posmulticultural que su presidencia inauguraba.

Este libro me permite completar el recorrido para evaluar esas promesas. Reúne buena parte del trabajo que realicé en los años siguientes, estudiando la histórica Asamblea Constituyente de 2006, la nueva Constitución, las tensiones resultantes de la agenda de desarrollo nacional, y los discursos y políticas del gobierno de Morales. En el transcurso de estos años, he llevado a cabo nuevos trabajos de campo en las comunidades del altiplano en Tiwanaku y El Alto (capítulos 3 y 6) y en Charagua, en la región del Chaco (capítulo 7), asimismo retornando con regularidad a las comunidades guaraníes de Bella Flor y El Futuro, donde inicialmente hice mi investigación doctoral (capítulo 6). Espero que este libro ofrezca así una visión amplia de Bolivia en el presente. Sin embargo, al igual que con mi primer libro, mi principal óptica sobre estos temas es a través de la perspectiva de mis amigos indígenas de las comunidades guaraníes en tierras bajas. He mantenido un contacto estrecho con ellos, y su visión del gobierno de Morales constituye lo central de la argumentación que aquí presento. A mi propia investigación y observaciones se añaden las opiniones de mis colegas bolivianos, los intelectuales destacados que consulté, dedicados funcionarios de ONG que están lo más cerca posible de las luchas en el terreno mismo y funcionarios gubernamentales

comprometidos que han escogido trabajar desde dentro del Estado del MAS. Mis contactos guaraníes me brindan un análisis descentralizado –lo que Veena Das y Deborah Poole (2004) denominarían desde los "márgenes"– que nunca deja de impresionarme por su comprensión enraizada, histórica y paciente de la política boliviana. Espero que el análisis presentado aquí haga justicia a su permanente amistad y confianza en mi persona. Como ellos, intento vislumbrar los horizontes de posibilidad iniciados por la época de Morales. Espero que este trabajo contribuya al genuino proceso de cambio que ya empezó a transformar Bolivia.

PRIMERA PARTE

La refundación del Estado

CAPÍTULO 1
El surgimiento del nacionalismo indígena en Bolivia: los movimientos sociales y el Estado plurinacional del MAS

Como quedó claro en la Introducción precedente, el gobierno de Evo Morales logró una reputación internacional por reivindicar los derechos indígenas y hacer de la descolonización el marco principal del "proceso de cambio". Tal vez ninguna otra cosa simbolizó mejor esta pretensión que el formato de su inauguración como el primer presidente indígena de Bolivia en enero 2006 que tuvo lugar en dos sitios diferentes. El 21 de enero él participó en una ceremonia popular en Tiwanaku, un sitio preincaico próximo a La Paz donde, después de caminar con los pies desnudos sobre hojas de coca, fue bendecido por líderes religiosos andinos, y reconocido como su Apumallku o autoridad máxima. Frente a miles de admiradores que tiritaban en la gélida mañana del altiplano, declaró que "un nuevo milenio ha llegado para los pueblos originarios del mundo" (*La Razón* 2006a).

Al día siguiente, su inauguración oficial se dio en el Parlamento nacional ubicado en la plaza Murillo de La Paz. Empezó con un minuto de silencio por los "mártires de la liberación", como ser los indígenas insurrectos del período colonial, intelectuales y sacerdotes asesinados durante la dictadura, productores de coca caídos en las luchas contra la erradicación de cultivos ilegales y activistas urbanos que habían muerto durante las luchas contra el neoliberalismo.[1] A continuación, describió

1 Morales nombró a Manco Inca (quien resistió la conquista del Cuzco por Pizarro), Túpac Katari, Túpac Amaru y Bartolina Sisa (líderes de la resurrección indígena de 1781), Pablo Zárate Willca (líder indígena de los Andes a fines de los 90 del

sus planes para una nueva Bolivia, indicando que tenía planeada una "revolución democrática cultural" que sería la continuación de la lucha del líder insurgente anticolonial Túpac Katari por restaurar el Tahuantinsuyo (el imperio Inca), de Simón Bolívar por la creación de una "patria grande" y del Che Guevara por fundar "un nuevo mundo de igualdad". Los cinco siglos de resistencia de los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares eran suficientes, dijo él. Ahora empezaban los siguientes cinco siglos en que los indígenas y trabajadores bolivianos podían acabar con la injusticia que habían sufrido como aymaras, quechuas y guaraníes (a la que equiparó con el *apartheid* en Sudáfrica). En la conclusión, citando al Subcomandante Marcos, el vocero del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de México, Morales prometió "gobernar obedeciendo" al pueblo boliviano (Morales 2006).

Con este arco iris de representaciones revolucionarias, Morales comprometió al nuevo gobierno y a su partido, el Movimiento al Socialismo (MAS), a luchar contra el neoliberalismo y por los derechos culturales y políticos indígenas, la soberanía nacional y territorial, los derechos humanos, los derechos laborales y el socialismo. Este capítulo analiza el surgimiento del MAS y sus esfuerzos por articular tres frentes de lucha muy diferentes: por los derechos indígenas, la justicia económica y la democracia popular. En el proceso, los hasta entonces desposeídos y excluidos de Bolivia conformaron una alianza que les permitió tomar el poder del Estado y luego derrotar a los varios grupos de oposición, particularmente a las élites de tierras bajas.

Empiezo por identificar brevemente las luchas por el cambio social en Bolivia desde la revolución de 1952 hasta 1985, un período en que el activismo de la sociedad civil asumió generalmente la forma de luchas de orientación marxista por los derechos labores o bien de demandas

---

siglo XVIII), Apiaguaiki Tumpa (líder guaraní de la rebelión Kuruyuki en 1892), Andrés Ibáñez (líder cruceño que defendió el federalismo a fines del siglo XIX), Che Guevara (revolucionario cubano ejecutado en Bolivia en 1967), Marcelo Quiroga Santa Cruz (un intelectual y político asesinado por la dictadura militar en 1980), Luis Espinal (un sacerdote jesuita asesinado por paramilitares que había participado en la huelga de hambre que marcó el inicio del fin de las dictaduras militares), los cocaleros caídos en el trópico de Cochabamba cuando resistían los operativos de erradicación de cultivos ilegales, aquellos ciudadanos caídos en defensa de la dignidad de El Alto durante la llamada "guerra del gas" en octubre de 2003, los mineros (la tradicional columna vertebral del movimiento obrero) y los millones de seres humanos caídos en toda América Latina (Morales 2006).

indígenas por ser reconocidos. Posteriormente, durante la década del 90, los cocaleros y el MAS heredaron del movimiento obrero el papel de luchar por los derechos laborales en la época neoliberal y los activistas laborales de varias tendencias se juntaron bajo las banderas del MAS, creando tensiones en el gobierno de Morales. El MAS supo utilizar productivamente esas tensiones, cambiando continuamente entre estrategias que privilegiaban unas veces la presión de los sectores populares movilizados y otras la política de la representación partidaria en el parlamento. Como resultado, logró reunir a sus heterogéneas bases en torno a una agenda central que podría llamarse de "nacionalismo indígena". Aunque estuvo sujeta a significativas controversias, esta frágil alianza representó una base importante para la popularidad de Morales entre las poblaciones indígenas pobres del área rural y urbana, su principal base electoral. Recurriendo a la terminología de Rancière, el MAS utilizó las controversias de clase y raza para generar una "política" de emancipación (Rancière 1999).

Los siguientes capítulos muestran las maneras en que el gobierno del MAS utilizó los discursos de la indigeneidad y la descolonización para consolidar su poder y lanzar un plan de desarrollo nacional. Al igual que cualquier forma de construcción nacional, excluyó a determinados grupos y categorías en el proceso de creación de los sujetos nacionales ideales. En los capítulos finales, arguyo que una vez que el MAS consolidó su poder, la preocupación por los derechos indígenas cedió su lugar a una agenda enfocada en el desarrollo económico y la política liberadora cedió su lugar al orden policial.

Los movimientos por la justicia social en Bolivia: un breve repaso

En esta historia hay dos datos básicos en Bolivia que son importantes. En primer lugar, la población de Bolivia es y siempre ha sido predominantemente indígena. Según el censo de 2001, casi el 62% de su población declaró tener como idioma propio un lenguaje indígena (INE 2003; Banco Mundial 2005). Si bien el significado del término "indígena" está en debate, como se describe en la Introducción, no hay duda de que es una categoría fundamental en torno a la cual un gran sector de bolivianos se ha organizado y planteado reivindicaciones políticas y culturales en recientes décadas (ver Albro 2005; Canessa 2006). En segundo lugar, las dos principales fuentes históricas de la producción y el ingreso han

sido los trabajadores agrícolas campesinos y los mineros que explotan recursos del subsuelo, destacándose la plata durante el período colonial y el estaño durante la época moderna (En la actualidad, dos nuevas fuentes importantes han surgido: los ingresos provenientes del gas natural y las remesas de los que emigraron al exterior). Mi forma de enmarcar estos hechos –el primero desde la perspectiva de la raza y etnicidad, y el segundo desde una focalización de la economía política en la clase– y sus interrelaciones, reflejan dos formas en que los movimientos por el cambio social han sido organizados en la historia reciente del país.

Empezando en los 30, los mineros bolivianos fueron los protagonistas más importantes de la sociedad civil, al organizarse para defender los derechos de los obreros y luchar contra la represión de las empresas mineras. A medida que conformaban federaciones en todo el país y se aliaban con otras organizaciones laborales como los fabriles, ellos crearon el sindicato como la forma primaria de resistencia política y económica. Los mineros organizados y con armas fueron claves para la victoria del MNR en la revolución de 1952, y la Central Obrera Boliviana (COB) cogobernó el país con el MNR durante los primeros años que siguieron a la revolución. En consecuencia, los sindicatos se convirtieron en la principal forma legítima de acceder a los derechos políticos, los que se reivindicaban y por los cuales se luchaba a través de un proceso de negociación sindical colectiva (García Linera *et al.* 2004: 42).

Las relaciones de las organizaciones sindicales con el Estado cambiaban obligadamente a través del tiempo según el control sobre el Estado cambiara de la izquierda a la derecha, a veces trabajando con el Estado y a veces en contra, como ser durante sus históricas luchas contra las dictaduras militares. Sin embargo, lo que es importante es la forma en que el modelo sindical fusionó la ciudadanía y los derechos laborales, a través de un discurso unificador focalizado en el valor nacional e histórico del trabajo (ibid.: 44). Además, los mineros representaban a todos los bolivianos, porque sus luchas sobrepasaban con frecuencia a sus propios intereses materiales inmediatos hasta convertirse en demandas por la democracia y los derechos humanos. Vale la pena destacar también que los movimientos populares preferían al sindicato como la principal forma de organización incluso por encima de los partidos políticos, a los que se consideraba estaban controlados por la élite (Stefanoni 2003). Esta tendencia organizativa estaba profundamente influenciada por cierto análisis marxista de la historia, basado en una ideología que privilegiaba la modernización industrial y el control estatal de la propiedad

y la distribución de los recursos (García Linera 2010). Este sector era conocido por su alto grado de conciencia y su lucha militante, una herencia que sigue influyendo en las formas de organización popular contemporáneas (J. Webber 2007).

El otro sector importante del movimiento laboral estaba constituido por familias campesinas rurales, principalmente indígenas de las tierras altas. En los 40, los sindicatos campesinos radicalizados empezaron a organizarse para combatir el sistema de latifundios, llegando a tomar el control de las grandes haciendas y demandando la restitución de sus territorios colectivos, lo que reflejaba demandas indígenas vigentes desde el período colonial (Rivera Cusicanqui 1983; Gordillo 2000). Los campesinos también apoyaron al MNR en los años de la revolución, lo que les valió algunas importantes reformas en el nuevo Estado posrevolucionario: el sufragio universal, la ampliación de la educación rural y, lo que es más importante, una reforma agraria que otorgó la tierra a miles de campesinos. Las políticas del MNR estuvieron a la par de un nuevo discurso de identidad campesina: donde lo indígena quedó subsumido en una identidad basada en la clase social y mediado por unas organizaciones sindicales a través de las cuales se daba la relación entre el nuevo patrón Estado y las comunidades campesinas. La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), organizada a fines de los 70, terminó afiliándose a la COB como principal representante de las bases campesinas e indígenas. Sin embargo, a lo largo de su historia, la CSUTCB reflejaba una tensión continua entre las ideologías de izquierda de orientación obrerista y un conjunto de demandas más asentadas en lo étnico que reconocían el carácter indígena de la mayoría de sus afiliados. Como lo ha señalado Xavier Albó, en muchas partes del altiplano y los valles el sindicato asumió muchos de los rasgos de la organización sociopolítica andina tradicional, el ayllu, diluyendo las fronteras entre indio y campesino (Albó 2000).

El movimiento laboral y el Estado habían hecho de la clase la forma dominante de expresión de la identidad social, pero también había activistas planteando reivindicaciones renovadas en base a lo indígena. Los más importantes de estos fueron los jóvenes intelectuales aymaras urbanos del movimiento katarista de fines de los 60 y principios de los 70 que reivindicaban a los héroes anticoloniales como Túpac Katari y su esposa Bartolina Sisa, y se organizaban en torno a la demanda de una educación bilingüe y otras aspiraciones (Hurtado 1986; Rivera Cusicanqui 1983). A medida en que el movimiento se desarrolló, sostenía que

los problemas de los pueblos indígenas debían verse mediante "la teoría de los dos ojos", señalando que los pueblos indígenas eran doblemente oprimidos como clase explotada y como grupo étnico dominado (Sanjinés 2004). El importante Manifiesto de Tiwanaku (193) de filiación katarista, que caracterizaba a los indígenas como "explotados económicamente y oprimidos política y culturalmente", creó el escenario para las demandas que ahora caracterizamos como multiculturalismo.[2] En lo esencial, se trataba de una "reinvención de lo indio …como sujeto de emancipación y proyecto político" (García Linera 2008). Los kataristas también influyeron en el movimiento campesino, empujando a la CSUTCB a volverse cada vez más "indigenizada". Con el tiempo, ellos terminaron divididos en dos grupos. Uno de ellos, liderado por Víctor Hugo Cárdenas, trabajó de manera limitada, aunque finalmente poco eficaz para promover las demandas indígenas dentro del sistema político. Posteriormente, Cárdenas asumió la vicepresidencia del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, a partir de la cual encabezó los esfuerzos por institucionalizar el multiculturalismo promovido por el Estado. El otro grupo optó por un camino más radical de nacionalismo aymara, organizando un ejército guerrillero dirigido por Felipe Quispe (el Mallku). El vicepresidente Álvaro García Linera fue integrante de este segundo grupo.

La época neoliberal: el surgimiento de los nuevos movimientos sociales

Esta tensión entre raza y clase continuó a lo largo de los 70 y 80 hasta 1985, cuando empezó lo que podríamos llamar la época neoliberal en Bolivia. Bolivia retornó a la democracia en 1982 dando fin a los tiempos de dictadura militar, pero a mediados de 1985, el gobierno recientemente elegido otra vez a la cabeza del MNR empezó a instituir las agresivas reformas económicas que eran condiciones para acceder a los préstamos del FMI y el Banco Mundial. Lo fundamental de esta "nueva política económica" fue el cierre y privatización de las minas

2 El Manifiesto de Tiwanaku combinó el discurso de intelectuales indígenas que luchaban contra la subordinación cultural y el discurso de la izquierda, denunciando la opresión económica y política (ver Rivera Cusicanqui 1983: 118). Para acceder al texto del manifiesto, ver www.nativeweb.org/papers/statements/identity/tiwanaku.php (acceso última vez el 16 de enero, 2017).

de estaño, cuyos márgenes de utilidad habían caído durante los años precedentes mientras los precios del estaño colapsaban a nivel mundial. Esto implicaba el despido, eufemísticamente llamado "relocalización", de miles de trabajadores mineros, lo que redundó en un efectivo silenciamiento del sector más combativo de la sociedad civil. Ello estuvo combinado con una liberalización del comercio exterior y una flexibilización de la legislación laboral para permitir que las industrias sean competitivas en el mercado global, debilitando aún más la posición de los sindicatos. Mientras que los sindicatos y las asociaciones comerciales siguen siendo una forma fundamental de organización, particularmente entre los campesinos y los que trabajan en los mercados informales urbanos (ver Lazar 2008), la época neoliberal representó un duro golpe al poder de los sindicatos.

Esto tuvo varias consecuencias importantes. Los mineros "relocalizados" migraron a ciudades como El Alto, donde se involucraron en las luchas políticas urbanas o, incluso de mayores implicaciones a futuro, se fueron a la región tropical del Chapare en Cochabamba, donde empezaron a plantar coca junto a migrantes de otras regiones y a organizarse en lo que habría de convertirse en un importante movimiento social del nuevo contexto boliviano, el sindicato de los cocaleros. En lo fundamental, fue esto a lo que varios investigadores se refieren como una irradiación de la vieja ideología obrera a otras formaciones en nuevas coyunturas (García Linera 2003; Stefanoni 2003). El historiador James Dunkerley caracteriza esta nueva formación como la de una "desindustrialización" que revirtió la evolución histórica "normal". Él arguye que los trabajadores asalariados "modernos" fueron arrojados de nuevo a circuitos sociales asociados a otras épocas, combinando el legado de las organizaciones proletarias, un nuevo involucramiento forzado con la agricultura y las racionalidades del mercado (Dunkerley 2007: 40). Si el antiguo discurso de ciudadanía tenía como base el trabajo, el nuevo discurso de solidaridad cocalera se basaba en una fuerte postura antiimperialista y un reconocimiento creciente de la importancia de las reivindicaciones étnicas. Los cocaleros alcanzaron rápidamente la adultez política a partir de la guerra de baja intensidad contra las drogas dirigida por la *Drug Enforcement Agency* (DEA), la agencia antinarcóticos estadounidense, cuyos programas de erradicación forzosa vinculaban a los cocaleros, y su líder Evo Morales, con el "narcoterrorismo". Los cocaleros respondían a los ataques con un conjunto tradicional de estrategias sindicales –bloqueos, movilizaciones y huelgas de hambre–

combinadas con nuevas reivindicaciones como aquella de la sagrada hoja de coca, según la cosmovisión andina. Esta última pretensión encajaba particularmente bien a nivel internacional, ámbito en el cual los cocaleros se subieron al carro del movimiento indígena internacional (ver Albro 2005). Las guerras antinarcóticos de los 90 tuvieron un elevado número bajas y costó la vida de muchos cocaleros, pero su movimiento adquirió fuerza, surgiendo como una organización renovada y recontextualizada de firme oposición al imperialismo norteamericano y las políticas económicas neoliberales.

El segundo proceso importante que Bolivia conoció en los 90 fue el surgimiento del movimiento indígena nacional, liderado principalmente por grupos indígenas de tierras bajas del Oriente, cuyos territorios estaban siendo invadidos por madereros, ganaderos y colonizadores de tierras altas. Influenciados por el creciente movimiento indígena internacional, y apoyados por ONG, antropólogos y jesuitas progresistas, los grupos indígenas empezaron a organizarse ya en los 80. Hacia 1990, ellos habían conformado una organización nacional denominada Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), que empezó articulando nuevas demandas de reconocimiento indígena y propiedad colectiva de la tierra, que se expresaban bajo el rótulo de territorio. Este nuevo movimiento social era bastante diferente tanto del modelo sindical como de las demandas kataristas que combinaban raza y clase. En su lugar, se sustentaba en una política de identidad en que la cultura y la diferencia étnica eran la base más importante para la reivindicación de los derechos, además de no plantear cuestionamientos radicales al capitalismo. La falta de un componente de clase lo hizo particularmente susceptible de ser incorporado a las nuevas formas de gobernanza que algunos hemos llamado multiculturalismo neoliberal (ver Hale 2002, 2004; Postero 2007a). A mediados de los 90, el gobierno de Sánchez de Lozada profundizó los cambios económicos estructurales de los 80, acompañándolos con una serie de reformas que reconocían explícitamente las demandas indígenas. Estas reformas multiculturales incluían una reforma agraria que permitió la titulación colectiva de los territorios indígenas, la implementación gradual de la educación intercultural y bilingüe, y la Ley de Participación Popular, una forma de descentralización fiscal que reconoció a los grupos indígenas y sus dirigentes como actores en la toma de decisiones para el desarrollo municipal. He argumentado en otro libro que esta forma de multiculturalismo promovido por el Estado tuvo importantes efectos simbólicos al haber creado

un poderoso discurso inclusivo de ciudadanía indígena. Sin embargo, mi investigación mostró que el multiculturalismo neoliberal boliviano fue más efectivo como una política de reconocimiento que como una política de redistribución. No llegó a alterar significativamente las desigualdades estructurales que enfrentaban los pueblos indígenas. Más que todo fue un intento del Estado neoliberal por incorporar a los pueblos indígenas de manera vertical al inacabado proyecto nacional, pero en calidad de sujetos neoliberales responsables y sumisos. De cualquier modo, como mostraron los acontecimientos a partir del 2000, no fue esto lo que ocurrió.

La emergencia del MAS: una nueva Bolivia plebeya

El fracaso de las reformas multiculturales en alterar significativamente el racismo endémico que caracteriza a la sociedad boliviana o en limitar el poder de los partidos políticos de la élite tuvo un resultado sorprendente. A mediados de los 90, las organizaciones indígenas empezaron a colocar candidatos de sus propios partidos políticos, siendo el más exitoso el MAS encabezado por el dirigente cocalero Evo Morales. El MAS se organizó a mediados de los 90 en los congresos de la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP), una amplia federación de sindicatos cocaleros y campesinos. Luego la ASP conformó el llamado Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP), el mismo que se prestó el nombre y la razón social de un partido político registrado oficialmente, el Movimiento al Socialismo (MAS), por un exintegrante de la Falange Socialista Boliviana, un partido proveniente de la extrema derecha.[3] De tal manera que, desde sus inicios, cuando esta agrupación quiso intervenir en la política electoral, sus integrantes lo hicieron a través de una forma de organización muy diferente que era reflejo tanto de la lógica sindical como de la heterogeneidad de su base electoral. Como Morales le recordaba con frecuencia a la gente, el MAS-IPSP no es un partido

3 Bajo la inspiración del fascismo español, la Falange Socialista Boliviana (FSB) tendió a dar su apoyo a candidatos militares a la presidencia, entre ellos el dictador Hugo Banzer. A fines de los 80, la FSB se dividió en dos facciones, una en la derecha, apoyando al neoliberalismo, y otra en la izquierda que terminó por cambiar su nombre al Movimiento Al Socialismo Unzaguista (posteriormente, dejaron de lado la última palabra). Evo Morales fue quien lideró este sector, al haberse prestado el nombre y la razón social para el IPSP.

tradicional, sino el instrumento político de los movimientos sociales que constituyen su base. Y esa base era diversa –los campesinos, el movimiento sin tierra, abogados de izquierda, grupos de mujeres, algunos dirigentes indígenas de tierras bajas y trotskistas de varias tendencias. Eso quiere decir que el MAS no tenía una base ideológica definida, sino que, como el antropólogo Robert Albro ha señalado, dependía más bien de "la flexibilidad táctica, fuentes de legitimidad externas a la política, alianzas eficaces entre sectores diversos, énfasis en 'obras' más que 'ideas' y del uso de marcos culturales andinos" (Albro 2006: 420).

Un grupo influyente de intelectuales bolivianos denominado el Grupo Comuna, que incluía al vicepresidente García Linera, planteó convincentemente que esta especie de "multitud" fragmentada era la forma que asumirían las demandas de la clase trabajadora al iniciarse el siglo XXI en Bolivia. Siguiendo la huella del teórico social y político boliviano René Zavaleta Mercado (1986), ellos argumentan que Bolivia es una "formación abigarrada" en la que varias formas diferentes de relaciones sociales y económicas coexisten de manera desigual y desarticulada. Ellos sugieren que en el pasado a medida en que las estructuras de producción tradicionales dieron paso a la modernidad, las organizaciones sindicales representaban uno de los instrumentos mediante los cuales los sectores subalternos luchaban por la inclusión y protección social. Sin embargo, con la desaparición del sindicato bajo el neoliberalismo y el posfordismo, se desarrolló una nueva forma de organización plebeya en la que las formas preexistentes de organización social, como ser los gremios y las organizaciones campesinas, "enraizadas en espacios y preocupaciones locales", jugaban un papel principal, poniendo en el tapete las demandas y formas de conocimiento colectivas. En su percepción, las nuevas formaciones "de la multitud" en Bolivia no son tan rígidas como las anteriores formaciones de tipo sindical, sino que más bien reúnen a la gente y los grupos a través de "relaciones de afiliación' y una "democracia de tipo asambleario". En contraste con las formas tradicionales de asociación que controlan y movilizan a sus miembros, ellos sugieren que estas formas novedosas mantienen su poder a través de la autoridad moral, dependiendo de la convicción de los participantes en la causa compartida. Se trata de la nueva Bolivia plebeya (García Linera 2004; ver también Gutiérrez *et al.* 2002; Tapia 2002; Dunkerley 2007: 38-40).[4]

4 Esta noción de la "multitud" es bastante diferente entonces del uso del término que hacen Hardt y Negri (Hardt y Negri, 2004). Hardt y Negri utilizan el término

En realidad, las formas organizativas locales han resultado ser esenciales para las transformaciones en Bolivia que este libro describe, así como para los muchos desacuerdos que siguieron a las mismas. Del 2000 al 2003, la resistencia a los efectos del neoliberalismo creció en todo el país, provocando una avalancha de movilizaciones, empezando por la "guerra del agua" en Cochabamba, donde los residentes urbanos rechazaron la privatización del servicio de agua potable, y culminando en la famosa "guerra del gas" en 2003, cuando el presidente Sánchez de Lozada fue obligado a renunciar después de seis semanas de manifestaciones contra el proyecto gubernamental de transportar gas natural desde el oriente boliviano, pasando por Chile, hasta los Estados Unidos (ver Postero 2007a). El dirigente sindical Oscar Olivera estuvo a la cabeza de la Coordinadora en Defensa del Agua y de la Vida que organizó la guerra del agua en 2000. Él me confió en 2012 que la guerra del agua había plantado dos semillas importantes en la sociedad boliviana. En primer lugar, llamó la atención al modelo económico neoliberal que perpetuaba el patrón colonial y neocolonial de ocupación y expropiación territorial. La guerra del agua no únicamente rompió con ese modelo, sino que lo hizo con una idea simple basada en la comprensión indígena, "que el agua era un ser vivo y un recurso para la vida". En segundo lugar, inició un profundo cuestionamiento de quiénes deben tomar estas decisiones importantes. Por primera vez, los manifestantes dijeron "queremos decidir nosotros". Este fue el inicio de lo que él considera una "nueva forma de poder popular basado fundamentalmente en nuevas formas de organizarse que nada tenían que hacer con las tradicionales formas organizativas sindicales", recuperando más bien las prácticas comunitarias

---

para describir nuevas formas de organización social en el mundo posindustrializado, donde las nuevas formas de trabajo a las que ellos se refieren como "trabajo inmaterial" (como los especialistas informáticos o comunicacionales) producen y gestionan "los comunes". Para ellos, esta "fuerza laboral biopolítica" no solo produce conocimiento, información, comunicación, relaciones y respuestas afectivas, sino que crea también la propia vida social. Puede ser así la base de la resistencia, tal como vemos en las redes de movilización antiglobalización y el movimiento de software libre. Los intelectuales bolivianos también utilizan el término para describir un cambio de época en los regímenes laborales, pero se enfocan en las preocupaciones muy materiales de las comunidades locales, y particularmente aquellos que trabajan la tierra, como ser los derechos al agua y los recursos naturales. Más que ver un sentimiento de comunalidad global como la fuente de activismo, ellos se enfocan en las maneras en que estos grupos articulan sus intereses utilizando formas culturales indígenas y preindustriales.

ancestrales. Esta "reconstitución del tejido social", me dijo, permitió la convergencia en torno al MAS, y finalmente la elección de Morales (comunicación personal, agosto 2012).

Con esta fragmentaria organización plebeya en funcionamiento, los candidatos del MAS empezaron a ganar elecciones municipales en 1995, particularmente en el Chapare, y para 1997 seis candidatos del MAS obtuvieron curules del Congreso, entre ellos Morales. El MAS desarrolló un discurso bastante radical en ese momento, reflejando la combinación de sentimientos antigubernamentales de sus amplias bases. En 2002 Morales compitió para la presidencia, alcanzando una votación apenas unos puntos por debajo de Sánchez de Lozada, quien asumió la presidencia a través de un pacto entre partidos hasta entonces aparentemente antagónicos. A partir de entonces, el MAS empezó a cambiar de estrategias, transitando desde la posición de un movimiento social externo al sistema político a la de un partido de oposición fuertemente contestatario al interior del juego parlamentario. Muchos analistas de izquierda creen que el MAS perdió su potencial revolucionario en ese momento, argumentando que se transformó en "un partido reformista decidido a ganar elecciones cortejando a la clase media" (J. Webber 2007; ver también Petras 2008). Esta posición tiene algún sustento. Ni Morales ni el MAS estuvieron activamente involucrados en la guerra del gas y tampoco en la guerra del agua, siendo que ambos acontecimientos surgieron de la base. Como Jeffrey Webber lo ha planteado, Morales apoyó una salida constitucional a la crisis de 2003, y luego estableció un acuerdo coyuntural con el sucesor de Sánchez de Lozada, Carlos Mesa, quien continuó aplicando muchas políticas neoliberales hasta que se vio forzado a renunciar ante las movilizaciones populares entre mayo y junio de 2005 (J. Webber 2006; ver también Petras 2008). Este arreglo con Mesa fue profundamente cuestionado por el movimiento laboral, los campesinos y la Coordinadora de la Guerra del Agua (Olivera, comunicación personal, agosto 2012). Webber sugiere que Morales y el MAS aprovecharon entonces este cambio histórico en la correlación de fuerzas sociales para ganar la campaña presidencial de 2005, incorporando el discurso de liberación indígena de las luchas populares, pero abandonando el proyecto revolucionario en lo fundamental (J. Webber 2006).

¿Se trató de reformismo o sagacidad política? Concuerdo con Webber que Morales se alejó de una posición revolucionaria en 2005, pero estoy convencida de que la razón para que Bolivia no se saliera

completamente fuera de control en 2005 fue precisamente porque Morales y el MAS existían como un partido político oficial con suficiente legitimidad como para mantener la promesa de un Estado transformador, aunque liberal. Esto allanó el camino para la pacífica toma del poder estatal por el MAS y sus esfuerzos por implementar lo que muchos consideran una agenda de transformación. De cualquier modo, el argumento de Webber llama la atención a las profundas tensiones entre, por un lado, el propósito revolucionario de descolonizar el Estado y la sociedad y desmontar el neoliberalismo y, por el otro, el proyecto de construcción del Estado liberal que el MAS escogió para cumplir esta agenda. Esta tensión se encuentra en el corazón de las luchas políticas que analizo en los siguientes capítulos, y evidenciamos una alteración muy clara en el transcurso de la década de dominio del MAS. En los primeros tiempos, los activistas indígenas detentaban más poder dentro del MAS y fueron capaces de impulsar políticas que intentaban descolonizar el Estado e instituir los derechos indígenas, mientras que en los últimos años, como lo documento en la segunda parte del libro, estas políticas fueron sustituidas por una agenda de desarrollo enfocada en la explotación de los recursos naturales y la centralización del poder estatal.

El gobierno del MAS: ¿una confederación inestable?

En su campaña presidencial de 2005, Morales planteó los elementos de la agenda "revolucionaria". Combinando las preocupaciones de clase y raza, postuló representar al pueblo boliviano que era pobre e indígena: la consigna de su partido fue "Somos pueblo, somos MAS". Lo hizo enfocándose en tres cosas. En primer lugar, prometió hacer un Estado boliviano plenamente participativo al permitir que los movimientos sociales, la mayoría de los cuales representaba a los indígenas bolivianos, sean la base social de su nuevo gobierno. En segundo, arguyó que el neoliberalismo fue una causa principal del sufrimiento extendido de los bolivianos, y prometió revertirlo. Por último, promovió una soberanía nacional libre de las restricciones que el imperialismo norteamericano y el capitalismo neoliberal habían impuesto. La dignidad nacional permitiría a los bolivianos el derecho a cultivar la sagrada hoja de coca de sus antepasados y a tomar el control de sus recursos naturales. En conjunto, esta plataforma representa lo que Stefanoni llama un nacionalismo indígena (Stefanoni 2006a).

Una cosa es proponer una agenda tan ambiciosa, y otra muy distinta ponerla en práctica. En primer lugar es importante señalar que, a pesar de los deseos de independencia del capitalismo global y el imperialismo, Bolivia debe responder también a un contexto global con poderosos intereses que imponen límites al cambio y el desarrollo. No se trata de disculpar al gobierno de Morales, sino únicamente destacar que las decisiones y orientaciones no siempre se fijan internamente. En ese contexto, Morales y su equipo deben manejarse en una compleja esfera internacional, tomando decisiones pragmáticas para maximizar el ingreso y las oportunidades que puedan proporcionar al país. Como explico con mayor profundidad en los capítulos 4 y 5, la economía boliviana depende de la exportación de sus recursos naturales al mercado global, particularmente de los hidrocarburos, y esta "dependencia de la ruta" hace que los cambios radicales sean muy difíciles.

Además, esta agenda radical tuvo que ser implementada por un Estado al mando de una coalición del MAS muy diversa. Resulta que el "Estado indígena" nunca fue solo eso. Como lo ha planteado el intelectual y periodista Pablo Stefanoni, el MAS era más bien una "inestable confederación de facciones ideológicas" (Stefanoni 2006a). El politólogo boliviano Roberto Laserna propuso desde un comienzo que el MAS estaba conformado por "tres tendencias con proyectos no necesariamente coincidentes ni armónicos, unidos por el liderazgo personal de Evo Morales" (Laserna 2010). Los grupos que Laserna identificó eran: un grupo indigenista, otro socialista y uno populista. Pienso que las líneas divisorias entre estas categorías eran más difusas que lo sugerido por Laserna, pero su análisis brinda una manera útil de ver cómo las formas históricas que acabo de mencionar convergieron en la primera gestión de Morales. Identifico estas categorías como una manera de ver las complejidades del llamado Estado indígena, reconociendo que son categorías abstractas que no coinciden perfectamente con los individuos. Además, a medida que pasó el tiempo, hubo rupturas considerables puesto que muchos entusiastas de la agenda del MAS en un inicio terminaron por alejarse, manifestando un profundo desacuerdo y frustración con la forma en que evolucionó el gobierno del MAS.

El primer grupo que podemos identificar es el indigenista, liderado por el canciller, el intelectual aymara David Choquehuanca. Este grupo, que tuvo mayor visibilidad internacional, consideró que el principal papel del gobierno era descolonizar la sociedad boliviana y llevar a cabo la "revolución democrática cultural" de la que Morales habló el día de

su posesión presidencial. Este grupo era portador de las ideas y demandas del movimiento katarista de los 70, promoviendo los derechos y el reconocimiento de los indígenas, y muy activo en lo que Laserna llamó "los espacios simbólicos, proporcionando símbolos y referencias al discurso del presidente y proyectando una imagen internacional del gobierno con alta carga emotiva" (Laserna 2010: 40). Choquehuanca y el primer ministro de educación del MAS, el sociólogo aymara Félix Patzi, utilizaban versiones idealizadas de la cultura andina para proyectar una imagen indígena sobre los proyectos económicos del gobierno, argumentando que los pueblos indígenas de Bolivia tienen soluciones para los males ocasionados por el capitalismo occidental (ver Postero, 2007b). Este grupo utilizó los medios de comunicación, particularmente una red de radios comunitarias financiadas por el gobierno, para elaborar este "discurso simbólico y cultural". Los indigenistas fueron también muy importantes durante la Asamblea Constituyente (AC), instancia en la que delegados elegidos por voto popular –en su mayoría indígenas– se reunieron para reformular la constitución. La influencia de esta tendencia puede verse también en las apariciones de Morales en los foros internacionales, como su declaración de 2008 en las Naciones Unidas de que la mejor manera de resolver la crisis del cambio climático global era dando fin al capitalismo y adoptando una relación con la tierra más indígena y armoniosa (*El Deber* 2008a). Choquehuanca siguió como canciller hasta el año 2017, pero Patzi fue ministro solo hasta 2007. Obtuvo mayor notoriedad en 2010, cuando después de un arresto policial por conducir ebrio, se apoyó en los códigos indígenas al pagar su deuda con la sociedad haciendo a mano adobes de barro. Posteriormente, organizó un nuevo partido político y en 2015 fue elegido como gobernador del departamento de La Paz, propinándole al MAS una derrota rotunda en la que algunos han llamado una "rebelión aymara" (Molina 2015).

Un segundo sector es el que Laserna identificó como liderado por el presidente Morales. Este grupo populista subrayaba el papel protagónico de los movimientos sociales del sector popular, particularmente los sindicatos campesinos y las juntas vecinales. Este grupo exigía una transformación radical de la política boliviana, revirtiendo el control tradicional que tenía la élite política en la toma de decisiones públicas. Esta tendencia es la aglutinadora que mantuvo unido al partido desde su origen, y tenía una fuerte presencia tanto en el MAS como en el Congreso. Laserna dice que este grupo "no estaba definido por su orientación

política o ideología, sino más bien por su método: el *basismo*", política desde las bases. Su principio fundamental, que el presidente repite con frecuencia, es que "la voz del pueblo es la voz de Dios" (Laserna 2010). La fuerza de este sector consistía en su capacidad de movilizar a sus bases y tomar las calles. Por cierto, Morales se benefició de su imagen populista como un hombre indígena de orígenes humildes y con años de trayectoria en el movimiento. Morales cultiva activamente esta imagen, sin dejar de asistir a los ampliados sindicales y las reuniones populares a lo largo de sus gestiones como presidente, renovando permanentemente los vínculos carismáticos cara a cara que mantiene con la gente (Stefanoni 2006a: 40). En consecuencia, él podía llamar a las bases para que tomen las calles rápidamente en su apoyo cuando lo desafiaban. Durante los meses conflictivos de la Asamblea Constituyente en 2006-7, los que apoyaban al partido de gobierno se movilizaron hasta Sucre desde todo el país, dando claras señales a la oposición de derecha del apoyo popular al presidente Morales.

Por supuesto, aquí podemos ver que las categorizaciones de Laserna son difusas en la práctica. Morales ha tenido ese enorme apoyo de sus bases en gran medida debido a que él y su gobierno han recurrido a la historia y a los cuerpos indígenas para la performance política, apoyándose fuertemente en las tácticas y estrategias del movimiento social indígena. Como lo señalan Linda Farthing y Benjamin Kohl (2013), las arraigadas tradiciones de historia oral en la Bolivia rural facilitan la transmisión de pasadas injusticias entre generaciones, transformando las narraciones, conmemoraciones y los rituales en sitios clave para la movilización política. Morales ha sido particularmente hábil en realizar estos tipos de ritual político. Para cada reforma legislativa importante, Morales consigue apoyo mediante eventos espectaculares movilizando la historia indígena y los relatos de opresión e injusticia. Por ejemplo, cuando promulgó la ley de Nueva Reforma Agraria en 2006, Morales reunió activistas de movimientos sociales en la ciudad de Peñas, el lugar de la muerte brutal de Túpac Katari, el rebelde aymara anticolonial del siglo XVIII. Ante miles de campesinos, el presidente declaró: "hoy día estoy delante de ustedes… en el lugar donde Julián Túpac Katari, uno de los pocos indios esclavos alfabetizados, fue descuartizado. Estamos aquí para liberar a nuestro país, y Katari es el principal referente de las luchas indígenas en Bolivia y recordatorio constante de la obligación de descolonizar a Bolivia" (*La República* 2006).

Figura 4. El presidente Evo Morales en una ceremonia "andina" realizada en Tiwanaku en 2015, celebrando su reelección en 2014. Crédito: Embajada de EEUU en La Paz. https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0.

Figura 5. Imagen del líder anticolonial Túpac Katari en la celebración de 2015 en Tiwanaku. Crédito: David G. Silvers, Cancillería de Ecuador. https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0.

También utilizó reiteradamente el sitio de Tiwanaku para sustentar sus credenciales como indígena, reforzando la imagen de su investidura en 2006. En 2015, Morales realizó allí otra ceremonia "ancestral" para resaltar su victoria en las elecciones de 2014. Esta vez, las paredes del sitio arqueológico fueron cubiertas con una enorme representación de Túpac Katari, el rebelde indígena anticolonial más famoso de Bolivia (ver Figuras 4 y 5).

A través de estos eventos simbólicos y performativos, Morales crea nuevas "figuraciones", para utilizar los términos de Donna Haraway, "ficciones potentes" que conducen al público hacia una narrativa redentora (Haraway 2004: 243). Su persona encarna el espíritu de Katari como líder de un movimiento que está liberando al país de una historia colonialista y racista. Se puede ver aquí una historia hegemónica de redención del nuevo estado, el mismo que promete dejar en el pasado la lacra del colonialismo y abrir el camino a un futuro de justicia (ver Meister 2011). "Recogiendo" las luchas del pasado y presente por la tierra y el territorio, Morales hace que su proyecto nacional de descolonización parezca universal e incuestionable. También incorpora las historias de lucha de los movimientos sociales en su propia persona, volviéndose una figura que representa a todos los bolivianos, y particularmente a todos los pueblos indígenas. Después de la reelección de Morales en 2014, unos paneles enormes anunciaban "Yo soy Evo / Nosotros somos Evo".

La tercera tendencia, según Laserna, estaba conformada por izquierdistas encabezados por el vicepresidente Álvaro García Linera. Este grupo consideraba que el papel del gobierno era revertir lo implementado en los años neoliberales, y construir un Estado que asuma un fuerte papel protagonista en la economía, particularmente "en la recuperación de los recursos naturales como la base de acumulación para la industrialización nacional". Este grupo incluía desde marxistas a la vieja usanza que priorizaban una transición al socialismo hasta tecnócratas que querían reformular las estrategias de 'Industrialización basada en la Sustitución de Importaciones' (ISI) de los 50 y 60 (Laserna 2010). García Linera era franco respecto a la necesidad de abolir el neoliberalismo. En un discurso de 2007, él sostuvo que el neoliberalismo "significa un proceso de fragmentación –desintegración estructural– de las redes de apoyo, solidaridad y movilización popular". Este reduce y deforma al Estado, disponiéndose a destruir la "noción de Estado como una colectividad o mancomunidad, a fin de imponer un tipo de ideología corporativa que propugna la apropiación y dispendio de la riqueza

colectiva". El vicepresidente sostenía que la nueva Bolivia socialista debe trabajar para superar esta fragmentación, volver a socializar la riqueza colectiva privatizada en el transcurso de décadas pasadas, y empoderar al Estado con fortaleza económica, cultural y política de manera que pueda "procurar un escudo protector de los movimientos sociales, un blindaje internacional que permita el crecimiento de las luchas sociales" (García Linera 2007). La tendencia de "izquierda/socialista" controló la política económica y gestión del gobierno, así como gran parte de la representación del MAS en el senado, y monitoreó la nacionalización del sector de hidrocarburos y el sector de telecomunicaciones en 2006.[5] En años posteriores, esta tendencia aumentó su poder y los tecnócratas de izquierda detentaron posiciones de dirección: Carlos Romero Bonifaz fue ministro de la Presidencia y después de Gobierno, y Luis Arce Catacora fue ministro de Hacienda y luego de Economía y Finanzas Públicas. Este grupo tiende a ser pragmático respecto al involucramiento con los mercados de capitales y considera al extractivismo como una plataforma indispensable para el desarrollo nacional.

Es útil contrastar la indigeneidad performativa de Morales con la ideología marxista de García Linera a fin de apreciar las lógicas y estrategias dispares que coexistieron dentro del MAS. Aplicando un enfoque indigenista neomarxista/gramsciano a los análisis del MAS y su lucha por tomar el poder en Bolivia, García Linera describió cinco fases de lucha. En la primera, las contradicciones en las fuerzas de dominación se hicieron visibles. La segunda fue una "época revolucionaria" de conflictividad en la que se dio un "empate catastrófico" entre los dos bloques de poder opuestos (García Linera 2010: 15). Un actor fundamental del primer bloque es el movimiento indígena, integrado tanto por campesinos como por trabajadores urbanos. "Su propuesta de economía centrada en el mercado interno, tomando como eje la comunidad

5 Lo interesante es que este grupo no está integrado por representantes del antiguo movimiento obrero, la COB o la federación de mineros, que han visto su poder reducido en estos tiempos y algunos son activos opositores al gobierno de Morales. Estos últimos argumentan que Morales es simplemente un reformista aliado de las transnacionales mineras. Durante los años de formación del MAS, Evo sí tenía vínculos estrechos con un veterano dirigente minero, Filemón Escóbar, quien también tuvo un papel protagónico en el sindicato de los cocaleros, pero luego se separaron. Posteriormente, Escóbar acusó a Evo de caer bajo la influencia de lo que consideraba la "vieja izquierda trotskista" que sembraba la división y confrontación (Davalos 2008; Cabrera 2006).

campesina, la actividad artesanal, familiar y microempresarial urbana, en un papel revitalizado del Estado como productor e industrializador y en un protagonismo de los indígenas en la conducción del nuevo Estado" (García Linera 2006: 83). En el otro polo está el "bloque en ascenso del sector empresarial agroexportador, financiero y petrolero", que favorece la subordinación del Estado a la empresa privada y la preservación, o restauración, del viejo sistema político. Sugirió que esta polaridad política adicionalmente se estructura mediante tres clivajes subyacentes: "étnico-cultural (indígenas/*q'aras*-gringos), una base clasista (trabajadores/empresarios) y regional (occidente/media luna).". En este campo altamente politizado, ambas tendencias presionaban por soluciones, pero ninguno logró construir un bloque con una mayoría capaz de controlar el poder a largo plazo. García Linera vio dos alternativas desde el punto de vista de los movimientos sociales en 2006: ya sea una insurrección popular por un cambio revolucionario o "un camino de cambios graduales, institucionales por vía electoral, a la cabeza de una candidatura de Evo Morales". La segunda opción, por la que él abogaba, requería un bloque electoral, en alianza con otros líderes y movimientos, que generaría "un polo popular e indígena suficientemente fuerte, compacto, unificado; que haga creíble ante el electorado un gobierno con capacidad de mando, " y que pueda atraer el consentimiento de la clase media (84). En el tercer período, la movilización del movimiento social se convirtió en poder estatal. Esto describía los primeros años del gobierno del MAS, y particularmente la convocatoria a la Asamblea Constituyente. Al cuarto lo llamó el "punto de bifurcación", en el que los dos bloques polarizados llegaron a una confrontación irreconciliable, llevando al triunfo del bloque popular.

Una última fase, en la visión de García Linera, es "la emergencia de contradicciones creativas" (2012c: 23). Él explica aquí el disenso creciente en contra del gobierno del MAS mientras este consolidaba su poder. Políticos e intelectuales importantes que incluso apoyaban y trabajaban dentro del Estado se volvieron fuertemente críticos de la forma en que Morales y su estrecho entorno más inmediato tomaban la mayoría de decisiones importantes. Por ejemplo, el ministro de hidrocarburos Andrés Soliz Rada renunció a fines de 2006, justificando que Morales le había atado las manos (Stefanoni 2006b). Raúl Prada Alcoreza, el filósofo político que había sido un delegado importante por el MAS en la Asamblea Constituyente, y luego de haber trabajado como viceministro de planificación estratégica en el Ministerio de Economía y Finanzas, renunció y, junto a varios otros intelectuales importantes,

sacó un manifiesto condenando la política y prácticas del MAS en el gobierno (Manifiesto del 22 de junio 2011). Entre las bases indígenas, muchos empezaron a sentirse desempoderados y marginados de la toma de decisiones. Por ejemplo, un dirigente guaraní de Santa Cruz que había sido diputado suplente por el MAS en la asamblea legislativa se me quejó en 2010 que él y sus bases de tierras bajas habían sido completamente ignorados por el MAS. Desde su minúscula oficina de suplente en Santa Cruz, él señaló en dirección a La Paz. "Ellos quieren controlarlo todo, hacerlo todo según su cultura, la cultura andina", me dijo. "Muy poco de lo que aspirábamos como indígenas [de tierras bajas] se está avanzando, solo las cosas que Evo quiere. No, Evo y sus ministros nos han abandonado. Y esos ministros no son gente que estaba en las calles con nosotros. Ellos son de la izquierda. Incluso las propias bases de Evo están ahora silenciadas, están diciendo: '¡Dejen que esos ministros parásitos lo defiendan!'".

Este comentario refleja las dificultades que la estrategia del MAS provocó a nivel popular. Por un lado, este dirigente alababa a Morales por afirmar la soberanía y nacionalizar el gas, y luego por distribuir el dinero de las regalías a los pobres y los adultos mayores. Por otro lado, sus expresiones claramente reflejan la decepción y rabia que él y muchos otros sintieron al ver que se desestimaba su lealtad al capricho del presidente.

Conclusión

El gobierno de Morales/MAS representó una combinación compleja de ideologías y estrategias. A veces esto tuvo resultados contradictorios, como cuando el grupo indigenista presionaba por un desarrollo rural en concordancia con la cosmovisión indígena y los izquierdistas del Ministerio de Economía promovían la explotación e industrialización de los hidrocarburos. Esta tensión se analizará más profundamente en los capítulos 4 y 5, cuando veamos en qué formas los megaproyectos de desarrollo afectan a las comunidades indígenas. Esta combinación explica también la crítica que Morales y el MAS reciben desde todos los ángulos. La izquierda tradicional, particularmente el sector laboral representado por la COB (que organizó huelgas durante el verano de 2008 presionando al gobierno por una reforma de la ley de pensiones), argumentaba que Morales es solo un reformista que se alió a las empresas

transnacionales. Sostienen que la renegociación de los contratos de gas natural con las empresas petroleras que realizó el gobierno de Morales estuvo lejos de ser una nacionalización. Esta posición la comparten académicos de izquierda como Jeffrey Webber y James Petras, quienes sostienen que Morales pactó con la derecha, entró en emprendimientos de riesgo compartido con las empresas petroleras y desmovilizó a los movimientos sociales en sus esfuerzos por consolidar su poder político (J. Webber 2007; Petras 2008). La derecha, particularmente las elites de la llamada Media Luna (ver capítulo 2), consideraba que Morales reafirmaba el poder estatal centralizado en los Andes sobre los departamentos de tierras bajas, alentándolos a sus masivas movilizaciones por la autonomía regional. También criticaban a Morales por sus vínculos con izquierdistas como Hugo Chávez de Venezuela y por su determinación de destruir la democracia y el capitalismo. Los simpatizantes del expresidente Sánchez de Lozada (llamados "gonistas") se quejaban de que el MAS aislaba innecesariamente a Bolivia de la comunidad internacional por sus relaciones hostiles con Estados Unidos, y de su incapacidad para administrar el Estado con eficiencia. Quizá la realidad se sitúe en algún punto intermedio: la coalición del MAS atenuó sus contradicciones difundiendo un discurso radical de cambio y emancipación, mientras que seguía manteniendo y sacándoles provecho a las estructuras ya existentes de desarrollo extractivista.

De manera que, en los primeros cinco años, pasando de uno al otro entre el activismo populista de bases sustentado en las reivindicaciones indígenas, por un lado, y la clásica política tradicional en los pasillos de la Asamblea Legislativa Plurinacional, por el otro, el MAS pudo continuar institucionalizando su agenda y consolidando su poder. El siguiente capítulo se aboca al análisis de la Asamblea Constituyente entre 2006-9, donde las tensiones que he descrito en este capítulo se manifestaron a gran escala en las batallas ideológicas y políticas entre el MAS, los intelectuales indígenas y los partidos de oposición en la derecha. El presente capítulo ha destacado las diferencias existentes entre las distintas tendencias al interior del MAS; el siguiente se centrará en la tensión fundamental del gobierno del MAS respecto a cómo implementar el cambio que había prometido: sea a través de un Estado nación liberal o bien asumiendo opciones populares radicalmente alternativas al mismo.

CAPÍTULO 2

La Asamblea Constituyente: retos al liberalismo

La "Revolución Democrática Cultural" en Bolivia

En abril de 2008, el presidente de Bolivia Evo Morales fue invitado a dirigirse al Foro Permanente para Asuntos Indígenas de Naciones Unidas en Nueva York. Ante una audiencia de casi 3.000 delegados en el primer aniversario de la Declaración de los Derechos de los Indígenas, Morales hizo una recomendación provocadora. Dijo que la comunidad internacional debería "erradicar el capitalismo" y reemplazarlo por el "socialismo comunitario" si quería tener alguna esperanza de salvar el planeta de los peligros del cambio climático. Culpó al sistema capitalista por fomentar la industrialización y el consumo en base al lucro y la explotación de los recursos naturales. Concluyó ofreciendo un nuevo conjunto de Diez Mandamientos para el futuro de la tierra, inspirado en los valores indígenas andinos. Entre ellos estaba renunciar a la guerra, el imperialismo y el colonialismo, considerar el agua, la energía y la educación como derechos humanos no sujetos a los intereses de la empresa privada, y construir un socialismo comunitario en armonía con la Madre Tierra (*El Deber* 2008a).

No sorprende que Morales se haya ganado la reputación, junto a Hugo Chávez de Venezuela, de ser un agitador socialista que conduce al continente hacia la izquierda. Esta imagen quedó reforzada cuando en 2008 expulsó al embajador estadounidense en Bolivia por haber intervenido presuntamente en un levantamiento que se dio en el departamento oriental de Santa Cruz. También expulsó a la DEA, la agencia

antinarcóticos de Estados Unidos, que ejecutaba una guerra de baja intensidad contra los cultivos de coca desde mucho antes. La posición de Morales como máximo dirigente de la federación de productores de coca del Chapare y su defensa de la "hoja milenaria" no lo hicieron muy querido a ojos de los funcionarios del gobierno norteamericano.

Pero Morales no obtuvo el poder a través de una revolución armada o un golpe antidemocrático. Al contrario, él ha retratado a su gobierno clara y consistentemente en términos democráticos liberales. Llamó al suyo el gobierno de la "revolución democrática y cultural" y enfatizó que él y su partido accedieron al poder como resultado de elecciones generales, en las que obtuvo la mayoría más holgada de la historia boliviana. Esto refleja una tendencia más amplia: en décadas recientes los movimientos sociales de muchos países de América Latina canjearon las ideologías marxistas de lucha de clases que inspiraron a los movimientos de cambio social en los 70 a cambio de un marco de referencia decididamente liberal y ligado a los discursos internacionales tanto de derechos humanos como de derechos indígenas. Los movimientos sociales en el continente se orientaron hacia el marco de ciudadanía y derechos a fin de acceder al reconocimiento y los recursos del Estado (Alvarez *et al.* 1998; Postero y Zamosc 2004; Speed 2008). Esto fue posible debido a la convergencia de dos tendencias importantes, la que la académica brasileña Evelina Dagnino ha denominado una "convergencia perversa" (2003: 7). Por un lado, según ella los movimientos sociales y la sociedad civil al quedar empoderados por el retorno a la democracia demandaron una participación más importante en la sociedad. Por el otro lado, la gobernanza neoliberal transfirió muchas de las responsabilidades gubernamentales del Estado a ciudadanos neoliberales "responsables" (ver también Peck y Tickell 2002).

En el caso boliviano, como he argumentado anteriormente (Postero 2007a), a mediados de los 90 el gobierno instituyó ese conjunto de reformas políticas destinadas a acabar con lo que se consideraba una forma de sociedad civil ineficiente, conflictiva y corporativista. Mediante el "multiculturalismo neoliberal" lo que ofreció fue una nueva forma de ciudadanía basada en un sistema descentralizado de "participación popular" en la toma de decisiones de desarrollo municipal. Muchos indígenas y sectores empobrecidos quedaron frustrados por el fracaso de estas reformas políticas en desmontar el racismo que subyace en lo profundo del país, así como también los terribles costos sociales que acompañaron a los ajustes económicos neoliberales. De

cualquier manera, siguieron adelante con la idea de que las instituciones liberales podían ser transformadas para hacer avanzar sus intereses. Una de las respuestas frente a este fracaso fue la conformación del MAS, el partido que terminó llevando a Morales al poder después de la guerra del gas de 2003.

Desde su victoria electoral en 2005, Morales y su partido el MAS utilizaron la política electoral liberal para llevar adelante una agenda doble. Primeramente, mediante leyes y decretos supremos aprobados por el legislativo controlado por el MAS, reformularon considerablemente la relación entre Estado y mercado, haciendo del Estado una vez más un actor principal del desarrollo económico. Describo este esfuerzo con mayor detalle en los capítulos 4 y 5.

En segundo lugar, y potencialmente de mayor importancia, el gobierno del MAS puso en práctica un experimento de democracia directa, una Asamblea Constituyente elegida por voto popular (en adelante referida como AC) encargada de redactar una nueva constitución y refundar Bolivia como una nación descolonizada y plurinacional. En enero de 2009, después de más de 2 años de instalada la AC, los bolivianos se sometieron a un referendo nacional para aprobar una nueva constitución, la misma que introdujo cambios fundamentales en la forma del Estado, otorgando autonomía a los departamentos y comunidades indígenas, reconociendo las culturas, idiomas y costumbres indígenas, e institucionalizando un nuevo programa de reforma de la tierra. Me parece que el origen de una tensión profunda al interior del gobierno de Morales son estas dos posiciones: una lucha por la justicia social para superar tanto el colonialismo como el neoliberalismo, por un lado, y la aceptación de las instituciones políticas liberales (como elecciones, asambleas constituyentes y referendos públicos) para alcanzar dichas metas, por el otro. En este capítulo, examino de cerca algunos conflictos que el gobierno ha provocado al tratar de equilibrar estas dos orientaciones, señalando algunas tensiones subyacentes al propio liberalismo que a veces lo hacen un medio inapropiado para el cambio social. Identifico los retos al liberalismo que afloraron en la AC y muestro de qué manera el gobierno de Morales optó finalmente por diluir la alternativa indígena, manteniendo la soberanía del Estado central. Aun así, la constitución finalmente aprobada proporciona nuevos recursos institucionales para los pueblos dominados y oprimidos durante siglos. Por ejemplo, una comunidad indígena de tierras bajas utilizó los nuevos derechos establecidos en la constitución para convertir su municipio

en una "autonomía indígena", una forma de autogobierno indígena. Describo estos esfuerzos en el capítulo 7. Sin embargo, la historia de la AC boliviana plantea preguntas acerca de la relación entre las instituciones políticas liberales y la descolonización. ¿Puede el Estado liberal descolonizarse desde adentro, utilizando estos mecanismos? Es decir, ¿puede una normatividad como el Estado de derecho, que surge de las nociones occidentales de democracia, lograr las transformaciones requeridas para transformar siglos de dominación racializada? ¿Puede la forma liberal de Estado nación cobijar las formas de autogobierno que se encuentran en el corazón de las demandas de las comunidades indígenas por una descolonización?

Para pensar a fondo estas difíciles interrogantes, que probablemente no tengan respuestas (*undecidable*, según Arditi 2007), me inspiro en el filósofo Jacques Rancière quien define la política como un proceso de emancipación provocado por el desacuerdo. Como lo describí en la Introducción, Rancière distingue "lo policial" (*la police*) –el orden o la ley que distribuye los lugares y las formas de participación y exclusión en el mundo– de "la política" (*la politique*), es decir, los desacuerdos que dirigen la atención a las exclusiones creadas por el primero (Rancière 1999). La esencia de la política se encuentra en los actos que "desafían el orden natural de los cuerpos en nombre de la igualdad y que reconfiguran polémicamente el reparto de lo sensible" (Rancière 2004: 90). A través de esas acciones políticas, los protagonistas pueden "romper la unidad de lo establecido" y "esbozar una nueva topografía de lo posible", una nueva "distribución de las capacidades e incapacidades" (Rancière 2004: 49). Enfatizando estos desacuerdos, se vuelve posible entender los persistentes conflictos que motivan a los bolivianos en la actualidad a descolonizar, desarrollar y reconfigurar su país como un Estado indígena plurinacional.

Rancière resulta de utilidad aquí porque argumenta que los sujetos políticos devienen tales cuando provocan un "escándalo" respecto al "mal conteo" [*mécompte*] en la que se basa el orden social existente. Durante siglos los pueblos indígenas y campesinos de Bolivia han estado cuestionando las coordenadas que los excluían de participar en lo político, cultural y económico. John Andrew McNeish nos recuerda que esta insurgencia es parte fundamental de la sociedad boliviana, debido al carácter arraigado del prejuicio racial y las divisiones sociales que dificultan un pacto duradero entre el Estado y sus poblaciones pobres e indígenas (McNeish 2008: 80). Los distintos regímenes de ciudadanía –desde el

período republicano pasando por las décadas posrevolución de 1952 hasta la época neoliberal– distribuyeron derechos a algunos sectores, pero continuaron dejando marginalizada a otra parte, como "la parte de los sin parte" (Postero 2007a). La revolución que llevó a Morales al poder, y particularmente la Asamblea Constituyente de 2006, representaron una coyuntura crucial en la que lo anteriormente imposible –una ciudadanía realmente significativa para todos los bolivianos– apareció como posible (ver Arditi 2007: 88). Como McNeish nos recuerda, este fue un momento de "ciudadanía insurgente", para utilizar un término acuñado por James Holston (Holston 2008). Apelando a una tradición de rebeldía, los actores indígenas decidieron utilizar el proceso político para ir más allá de la protesta, involucrándose y entrando en el Estado, en búsqueda de nuevos espacios para "futuros alternativos posibles" (McNeish 2008: 80).

Los desacuerdos existenciales en la AC se dirigieron a la cuestión de *quiénes cuentan* como ciudadanos en la Bolivia plurinacional y cuáles deberían ser sus derechos. Para entender sus debates, pregunto quiénes son los sujetos de este proceso histórico y cuál es el proyecto común sobre el que el país se estaba conformando. Describo la visión del Estado plurinacional promovido por una alianza de pueblos indígenas y campesinos denominado el Pacto de Unidad, mostrando el nuevo "reparto de lo sensible" que proponía. A continuación, paso a considerar el proceso conflictivo a través del cual se produjo la constitución. Finalmente, muestro cómo la constitución aprobada difiere de la visión histórica del Pacto de Unidad, al reforzar la primera el Estado nación liberal. Por último, me pregunto si las instituciones liberales pueden formar parte de una política emancipadora o si ellas solo pueden funcionar como una forma de orden policial, reforzando los sistemas de inclusión y exclusión.

La Asamblea Constituyente

La Asamblea Constituyente (AC) no formaba parte del proyecto original del MAS. Era una demanda de las organizaciones indígenas y populares desde hace décadas que volvió a emerger como algo central después de la guerra del agua de 2000 y la guerra del gas de 2003 (Tapia 2010: 143). Muchos bolivianos sentían que, durante los años neoliberales, la toma de decisiones públicas, particularmente sobre los recursos naturales,

había sido privatizada y las decisiones eran tomadas por una pequeña élite juntamente con las empresas transnacionales. Se pensaba que la AC sería un esfuerzo para revertir esto, devolver esta capacidad al "pueblo", a través de un proceso de "democracia directa". Morales afirma que su gobierno es "el gobierno de los movimientos sociales", pero como vimos en el capítulo 1, a la sombra de su liderazgo hay un océano de actores políticos presionando con visiones conflictivas de un país más justo y democrático.

El teórico aymara Rafael Bautista sostiene que, para entender al nuevo Estado plurinacional, uno debe preguntarse sobre las contradicciones históricas que lo produjeron (Bautista 2010a). ¿Cuál fue la forma de su aparición histórica? ¿Cómo se constituyó? ¿Qué tuvo que superar? Lo que es más importante, ¿quiénes son los sujetos históricos que produjeron este Estado? ¿Cómo llenaron de "contenido" la "idea" del Estado? Aquí Bautista utiliza el marco analítico del pensador político René Zavaleta Mercado, quién había argumentado que las anteriores formas estatales en Bolivia fracasaron, eran solo "Estados aparentes" sin suficiente contenido "nacional popular" (Zavaleta Mercado 1986). Zavaleta usa este término para mostrar que las demandas o intereses de las poblaciones pobres e indígenas estaban excluidas de las anteriores formas de Estado. La forma liberal del Estado nación implica una relación específica entre el Estado y la sociedad civil, y se basa en la premisa de que el Estado representa al *pueblo*, a la nación. El teórico político Luis Tapia explica que esto se basa en la idea de una correspondencia entre un "proceso de unificación política", que surge de un conjunto de instituciones que forman un solo sistema de administración del poder político, por un lado, y un "proceso de homogeneización o unificación de la cultura", por el otro (Tapia 2010: 151). Zavaleta sostuvo que la república de Bolivia carecía de este tipo de unidad porque fue fundado, no por la masa de campesinos indígenas bolivianos, quienes eran el "verdadero" bloque nacional popular, sino por la oligarquía blanco mestiza, quienes menospreciaban y temían a las masas indígenas y se sentían siempre extrañas o alienadas de ellas. Esto produjo la "paradoja señorial" en la que se encontraban las élites: matar al indio era matar su capacidad de ser los señores. En consecuencia, la clase señorial nunca tuvo un sentido de patria. Nunca fue capaz de lograr la unidad nacional o de infundir en la nación un contenido suficientemente nacional popular (Zavaleta Mercado 1986).

Esta paradoja no se resolvió realmente con la revolución de 1952, cuando el Estado dirigido por el MNR incluyó a los indígenas

"desindianizándolos" para incorporarlos dentro de una ideología nacionalista modernizante. Para Bautista, la única manera en que el nuevo Estado plurinacional pudiera superar las relaciones coloniales de poder aún existentes era resolviendo finalmente esta problemática cuestión de la unidad nacional. Este verdadero contenido nacional no puede provenir de arriba hacia abajo o del Estado como institución; al contrario, este acto constituyente de refundación del Estado debe surgir de sujetos autoconscientes que articulan sus concretos "modos de vida" y de las racionalidades de sus "mundos de vida" (Bautista 2010a: 174). Pero la formulación de Bautista conduce a una cuestión problemática y fundamental: ¿cómo puede surgir la unidad en una sociedad tan profundamente dividida? Sugiere que una nueva distribución más equitativa ha de surgir necesariamente de los sujetos indígenas revolucionarios que representan al "verdadero" pueblo. Volvemos aquí a la idea de los ciudadanos insurgentes. Sin embargo, para Rancière ese resultado garantizado es imposible e incognoscible. Más bien, cualquier unidad o emancipación posible solo se podría determinar cuando los actores desafíen el marco establecido o el orden policial (Rancière 2004: 90). Como este capítulo muestra, esa emancipación tiene siempre un destino incierto.

Figura 6. Panel para la Asamblea Constituyente de 2006 retratando a Simón Bolívar, Che Guevara, el mártir boliviano Luis Espinal y el presidente Evo Morales (este último dentro la wiphala que representa a los pueblos originarios andinos). Crédito: A. Davey. https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0.

Los miembros del Pacto de Unidad, el principal impulsor público del Estado plurinacional, se presentaron como sujetos históricos que trabajan por esta emancipación. Esta alianza de organizaciones indígenas, campesinas y laborales se formó en 2004 (antes de la elección de Morales), aglutinando a las organizaciones sociales de todo el país para exigir una Asamblea Constituyente.[1] La propuesta articulada por el Pacto era una combinación de décadas –o siglos– de demandas de los pueblos originarios de Bolivia. No puedo detallar aquí la larga historia de la experiencia, memoria y reivindicaciones indígenas, analizadas con gran profundidad en otros lugares.[2] Déjenme describir solamente algunas líneas importantes de "acumulación histórica" que emanan de las distintas trayectorias de los miembros del Pacto, y que se combinaron en su propuesta (Tapia 2010: 136). Se correspondía en alguna medida con la composición del MAS, como se describe en el capítulo 1, pero tiene algunas diferencias significativas. Desde sus inicios en los 80 y 90, hubo un proceso de unificación entre comunidades indígenas de tierras bajas en el que destacaron las largas marchas en demanda de territorio y reconocimiento cultural (ver Postero 2007a). En su cuarta marcha de 2002, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) exigió una Asamblea Constituyente, poniendo en evidencia la necesidad de que el Estado fuese radicalmente reformado para incluir a los pueblos indígenas y sus culturas (Romero Bonifaz 2005). Sus demandas de nociones ampliadas de ciudadanía delataron las limitaciones del multiculturalismo neoliberal de los 90 y dejaron un legado importante: la caracterización

1 Los que firmaron la propuesta del Pacto en la Asamblea Constituyente en mayo de 2007 fueron el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), una federación de comunidades del altiplano; la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), una federación de pueblos de tierras bajas; la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), mayormente campesinos provenientes del altiplano que viven en zonas de colonización en los trópicos orientales; la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Indígenas Originarias Bartolinas Sisa (FNMCIOB "BS"); el Movimiento Cultural Afrodescendiente; la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS); y la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC). Otros grupos como el MST, el Movimiento Sin Tierra y el CPEMB, una organización indígena moxeña, participaron en las primeras etapas pero no rubricaron la propuesta del Pacto de 2007 en Sucre.

2 Ver Albó 1987, 1994, 2002; García Linera *et al.* 2004; Postero 2007a; Rivera Cusicanqui 1983, 2010; Sanjinés 2004; Tapia 2010; Thomson 2002.

de la población y las culturas de los indígenas de tierras bajas como "naciones" (Tapia 2010: 138).

El proyecto de tierras bajas estuvo vinculado a una segunda línea de argumentación, el movimiento katarista de los aymaras de tierras altas. Desde los 70, los kataristas habían reivindicado el reconocimiento de las culturas, los idiomas y las organizaciones indígenas desde una perspectiva que combinaba la clase y la cultura. Ellos argumentaban que a los campesinos indígenas se los discriminaba por partida doble, como clase explotada y como nación y cultura (Sanjinés 2004). Tapia sugiere que, en los años multiculturales de la década del 90, los militantes e intelectuales kataristas fueron importantes para hacer que los bolivianos empiecen a reconocer y aceptar la diversidad cultural del país (Tapia 2010: 139). Sostiene que organizarse en torno a la idea de una nación tanto en tierras bajas como en altas fue particularmente importante porque constituyó nuevos sujetos, colectividades y comunidades fundamentales. "[L]a nación es un modo de traducir a términos modernos un proceso de articulación y unificación política que pretende articular vida económica, vida social, reproducción social y formas de gobierno en relación a territorios históricos". Su argumento es que, al considerarse naciones, estos grupos se posicionaron como sujetos y totalidades sociales capaces de demandar la reforma del Estado boliviano (140).

La última línea de organización política que se fusionó con estas dos trayectorias provino de los levantamientos populares al inicio del 2000, particularmente la "guerra del agua" en Cochabamba, donde una amplia coalición de movimientos populares (regantes, residentes urbanos, trabajadores fabriles y estudiantes) se unieron para rechazar la privatización neoliberal de los servicios de agua potable (ver Olivera y Lewis 2004). Las demandas populares incluían la reconstitución de los servicios públicos, la nacionalización de los recursos naturales y la convocatoria a una Asamblea Constituyente. Tapia señala que, si bien los diversos militantes de la guerra del agua no se autoidentificaban como *una* nación, ellos estaban convocando a la reconstitución de *la* nación boliviana a través de la creación de un Estado plurinacional. De esta manera, el deseo de una nueva forma de Estado surgió no únicamente de los indígenas, sino que devino una "necesidad nacional" en el conjunto de sectores (2010: 141).

Estas tres trayectorias convergieron en el Pacto de Unidad, al interior del cual los integrantes de todos estos grupos se juntaron para imaginar y construir una nueva Bolivia. En el proceso, aquellos que

no habían tenido, utilizando los términos de Rancière, "parte alguna" [*sans-part*] durante siglos, proclamaron su capacidad y derecho a un reordenamiento de la sociedad en la que fueran tomados en cuenta y valorados. Esto se hizo visible en la inauguración de la AC, cuando los grupos indígenas portaban pancartas que decían "¡Nunca Más Sin Nosotros!". Por supuesto que el "nosotros" en esta afirmación era algo que estaba en construcción. Los grupos indígenas de tierras bajas y los grupos campesinos de tierras altas tenían trayectorias históricas y políticas muy diferentes, y no habían tenido buenos resultados de trabajar juntos en el pasado. De modo que la unidad enunciada en el Pacto de Unidad era más una aspiración que un hecho. De cualquier modo, las posibilidades históricas los volvieron a juntar en un escenario político emocionante. Asistí a reuniones del Pacto en Sucre durante las primeras semanas de la AC en agosto de 2006, y presencié la increíble energía y esperanza de los delegados en estos encuentros. Cierta tarde de agosto, cientos de delegados, simpatizantes, intelectuales, aliados de ONG y periodistas abarrotaron el espacio de reuniones. Los líderes del Pacto –campesinos de tierras altas vestidos con chamarras de cuero y dirigentes de tierras bajas con sus camisas bordadas– presentaron su propuesta (detallada más adelante) a la multitud que respondió con un aplauso cerrado. Ese día hubo una sensación abrumadora de que estos líderes eran los fundadores de una nueva Bolivia, de que la Bolivia que habían conocido sería a partir de entonces una cosa del pasado.

Sin embargo, al otro lado de la ciudad otros delegados a la AC tenían agendas muy distintas. Estos constituyentes representaban a los grupos de oposición que conformaron una coalición de las élites económicas y políticas. El sector más fuerte lo constituían los comités cívicos de los departamentos de tierras bajas, que representaban a la élite terrateniente y la clase empresarial, a los que se conocía como la Media Luna (por la forma de esta región). El oriente es el principal motor económico del país, donde la élite agroindustrial cultiva soya, girasoles, sorgo y ganado para el mercado global. Esta región es asimismo el área donde se ubican enormes reservas de gas natural. Los dirigentes políticos de la Media Luna se oponían firmemente a las prioridades de Morales por refundar la nación, y estaban incluso más opuestos a los esfuerzos por abolir el neoliberalismo, a los que consideraban una amenaza a sus intereses de clase. Estos representantes de las élites articulaban sus intereses a través de un movimiento político que demandaba la autonomía regional, la cual implica un sistema en el que los departamentos tienen la facultad de

gravar, legislar y tomar decisiones sobre proyectos de desarrollo, libres de una fiscalización desde La Paz. En el proceso, ellos se aprovecharon de antiguos resentimientos populares contra La Paz y de los temores raciales (Gustafson 2006). Analizo todo esto con mayor detalle en el capítulo 5.

El antropólogo boliviano y crítico del MAS Pablo Regalsky argumenta que el MAS terminó por situarse en el medio, actuando en la AC como árbitro entre estos dos sectores (Regalsky 2008, 2010). Quizá de mayor importancia para lo concerniente a este capítulo, Tapia caracteriza al Pacto como aquel "intelectual orgánico colectivo" que imaginó y diseñó el nuevo Estado plurinacional, mientras que el MAS actuó para adaptar este imaginario al formato de un Estado liberal moderno (Tapia 2010). Esta afirmación indica las fuertes tensiones que subyacían a los actos constituyentes de reforma del Estado y que siguen afectando a la constitución que se produjo.

Con una maniobra importante que cargó los dados a su favor, Morales se opuso a las demandas de las organizaciones indígenas de poder enviar delegados a la AC como representantes de sus organizaciones, con base en los "usos y costumbres". En vez de ello, el MAS limitó el número de delegados indígenas a la AC, insistiendo en un esquema de elección basado en la pertenencia a un partido político. Esto le permitió a Morales controlar a una mayoría de delegados masistas y atraer a representantes indígenas a la AC como delegados propios del MAS. Los partidos de oposición minoritarios, unificados por los comités cívicos de tierras bajas, resistieron activamente al MAS, boicoteando las sesiones de la Asamblea. A mitad de la AC aún en curso, ellos organizaron un referendo para crear un nuevo estatus legal para la autonomía departamental (a pesar de que la Corte Electoral lo declaró ilegal). Fue en este contexto de polarización étnica y confusión política que tuvo lugar la Asamblea Constituyente.

Tácticas preocupantes

La inauguración de la AC en agosto de 2006 en Sucre –ciudad capital donde en 1825 la primera constitución fue redactada enteramente por terratenientes criollos– fue un espectáculo político, al que asistieron delegaciones de pueblos indígenas y movimientos sociales de todo el país. Había en el ambiente una increíble sensación de revolución social. Los delegados del MAS, la mayoría de los cuales eran indígenas o de sectores

populares, ocupaban un 52% de los curules, encarnando físicamente una afirmación sorprendente acerca de la revolución en puertas.

Después de los emotivos días de inauguración, la Asamblea empezó a sesionar. Si bien tenía una mayoría de delegados, el MAS no tenía los dos tercios necesarios para aprobar nuevos artículos en conformidad con lo establecido en la constitución vigente o la ley especial que convocó a la Asamblea. Por consiguiente, todos sabían que los actuados de la Constituyente serían disputados. Sin embargo, un mes después los delegados del MAS votaron por mayoría el cambio de las reglas de debate. En el controvertido Artículo 70, ellos declaraban que la Asamblea era "originaria" –en contraposición a "derivada" de la constitución anterior– y autorizaban que la mayoría absoluta (50% más 1) pueda aprobar todas las decisiones salvo el texto final, que seguiría requiriendo una mayoría de dos tercios (*La Razón* 2006a). Esto desató una tormenta política, en tanto que muchos rechazaron lo que parecía un descarado abuso de poder. El líder del partido de derecha Podemos, Jorge "Tuto" Quiroga, manifestó que "la actitud antidemocrática del MAS está llevando al fracaso" (*La Razón* 2006a). Después de meses de descalificación política injuriante, la Corte Suprema sentenció que mientras la antigua constitución estuviera vigente, la Asamblea era de hecho derivada de aquella y de la ley de convocatoria, de modo que los delegados a la asamblea no podían apartarse de este marco legal. Los delegados oficialistas empero siguieron manteniendo que la asamblea era originaria, es decir, que derivaba su poder del pueblo. "Al declararse 'originaria' la Asamblea Constituyente está por encima de todo poder constituido, incluida la constitución", dijo el constituyente del MAS Raúl Prada Alcoreza. No era este un congreso [de reforma] constitucional sino una asamblea constituyente, un "acontecimiento político extraordinario que nació de una crisis social" (*El Deber* 2006).

Esta declaración destacada ilustra lo que los constituyentes del MAS creían que estaba en juego en la AC. Para ellos, su elección como delegados a la asamblea y la elección de Morales a la presidencia no era solo una elección de representantes en el sentido liberal. Era más bien una intervención revolucionaria –no únicamente para ocupar las viejas estructuras de poder, sino para cambiarlas desde sus fundamentos. Ellos no aceptaban la noción liberal –y neoliberal– del Estado puramente vigilante [*night-watchman state*] o árbitro neutral. En su lugar, intentaban poner en evidencia este "desconocimiento" [*méconnaissance*] de que se pretendía cambiar la propia naturaleza del Estado. Esto nos devuelve

al argumento de Bautista de que estos eran sujetos históricos que constituían un nuevo Estado sobre la base de su contenido sustantivo. Sin embargo, Morales y su gobierno estaban en un brete. Habían accedido al poder a través de estas instituciones liberales –y por ello mismo reivindicaban su legitimidad a nivel internacional, afirmando que la suya había sido una revolución pacífica y democrática. Empero, estos "liberales a regañadientes" no dejaban de chocarse contra el hecho adverso de que las instituciones democráticas liberales, tal como existían en ese momento, no permitían la forma de justicia que los activistas de los movimientos sociales creían que necesitaba Bolivia.

La asamblea quedó paralizada durante meses. Los grupos de oposición organizaron movilizaciones masivas, boicotearon la asamblea y en diciembre (2006) organizaron una serie de huelgas de hambre en todo el país (ver Fabricant y Postero 2013). En cierto momento, los periódicos estimaron que hasta 1200 personas se encontraban en huelga de hambre (*La Razón* 2006b). Finalmente, en febrero de 2007, el MAS y los partidos de derecha llegaron a un acuerdo, por el cual cada artículo texto constitucional sería aprobado por dos tercios de las comisiones encargadas, y luego por el plenario, y entonces pasar a un referendo público para la aprobación del texto completo. (Los artículos controvertidos pasarían a un comité para llegar a zanjarse, o ser votados públicamente en el referendo). Con este acuerdo al que los contendientes se avinieron, la asamblea finalizó su impasse de siete meses de duración y empezó recién a trabajar sobre el contenido de la nueva constitución.

No obstante, las tensiones con que empezó la AC nunca disminuyeron. Las comisiones encargadas de abordar los asuntos complicados, como ser la reforma de la tierra, la autonomía y los derechos indígenas trabajaron con ahínco, pero sujetas a grandes divisiones (ver Schavelzon 2012 y Beaulieu 2008, que ofrecen relatos excelentes del funcionamiento de estas comisiones). Muchas comisiones lograron términos de compromiso para el texto constitucional, pero otras presentaron articulados por mayoría y minoría. Hacia el final, los empates sobre estos temas amenazaron la viabilidad de todo el proceso. Las protestas públicas en las calles de Sucre se tornaron violentas cuando el MAS impidió que los constituyentes de Sucre pudieran proponer a Sucre como la capital, tal como lo había sido desde los primeros días de la república. Los constituyentes indígenas enfrentaron reacciones racistas y violentas de los manifestantes en las calles, temiendo incluso por sus vidas (Schavelzon 2012; ver más sobre esto en el capítulo 5). El vicepresidente García

Linera convocó a un diálogo con los partidos de oposición, pero que apenas avanzó. Los constituyentes de derecha empezaron a boicotear las comisiones y reuniones de la asamblea, y los constituyentes del MAS tuvieron que enfrentar peligrosas manifestaciones de violencia callejera y represión policial en Sucre. Por otro lado, esto provocó la muerte de tres universitarios opositores en enfrentamientos con la policía. Por último, Morales y el MAS tomaron la decisión política de no dejar que todo el proceso se embarranque. Después de algunas sesiones azarosas e irregulares en las afueras de Sucre, ellos transportaron a muchos de los constituyentes –entre los cuales no estaban los de partidos de oposición– a la cercana ciudad de Oruro, donde en una sesión especial muy controvertida, aprobaron una versión en grande de la constitución por dos tercios de los asistentes.

Ese texto aprobado aún necesitaba presentarse ante la población boliviana, para lo cual se requería que el legislativo apruebe una ley de convocatoria al referendo con una fecha determinada. Ello resultó muy difícil, en tanto que el MAS no tenía el control del Congreso, de tal manera que la nueva constitución quedó colgando en el aire durante varios meses. Mientras tanto, en septiembre de 2008, empezó en Santa Cruz lo que parecía ser un "golpe cívico prefectural". Los propulsores de la autonomía tomaron el control de las dependencias estatales, quemando varias de ellas, mientras que el nuevo prefecto declaró que Santa Cruz era un departamento autónomo con sus propias leyes y líderes. Una movilización de indígenas del altiplano que apoyaban al MAS se dirigió a Santa Cruz, y muchos creyeron que era inevitable un enfrentamiento (*El Deber* 2008b; Romero 2008a, 2008b). También en el departamento de Pando hubo un enfrentamiento entre opositores y masistas que provocó la muerte de once personas que simpatizaban con el gobierno. Aunque aún no se ha logrado identificar responsabilidades, en ese momento las sospechas responsabilizaron al prefecto (Naciones Unidas, Oficina de Derechos Humanos 2009). El impacto de este acontecimiento inclinó la balanza de la opinión pública nacional, lo que condujo a la búsqueda de acuerdos entre el gobierno y los líderes regionales del movimiento autonomista. En el lapso de unas cuantas semanas, habían logrado acordar una nueva versión negociada de la constitución que todos los partidos estuvieron de acuerdo se ponga a consideración del voto popular. El MAS hizo concesiones considerables en los temas de reforma de la tierra, eximiendo a las grandes propiedades existentes y limitando las posibilidades de reelección de

Morales a "una sola vez de manera continua". A cambio de ello, los departamentos obtenían una autonomía limitada con capacidad para administrar sus propios ingresos fiscales. El referendo constitucional se realizó el 25 de enero de 2009, y la nueva constitución fue aprobada por el 61% de los votos válidos.

Analizo el contenido de la nueva constitución más adelante, pero primero me ocupo del proceso a través del cual fue aprobada, que fue muy preocupante por una serie de razones. Muchos bolivianos expresaron seriamente su preocupación por la forma aparentemente antidemocrática con que funcionó, el intento de "abuso de poder" por encima de la norma de los dos tercios y, lo que es más serio, la manera en que el MAS aprobó la constitución en Oruro. En consecuencia, para muchos críticos este texto estaba completamente viciado. En buena lógica, el hecho de que los articulados de la constitución, después de interminables negociaciones entre los delegados a la Asamblea, pudiesen ser canjeados por Morales y su entorno en una negociación política, parecía convertir en objeto de burla todas las pretensiones de una democracia directa. Con frecuencia, estas preocupaciones eran expresadas en términos del temor a una forma de gobierno populista o autoritario. (Una pancarta frecuente en las movilizaciones en Santa Cruz decía: "Evo asesino de la democracia"). Muchos bolivianos blanco mestizos interpretaban estas acciones en términos más étnicos, arguyendo que se trataba de un copamiento racial, motivado por la venganza o un racismo invertido, mientras que la mayoría de masistas consideraban estos eventos como acciones totalmente adecuadas al fin de retar el poder arraigado por siglos de la élite blanco mestiza.

¿Qué nos dicen estas tensiones respecto a la posibilidad de equilibrar el interés indígena en la justicia social con las nociones democrático liberales del debido proceso? Ello nos lleva a fijarnos en la compleja relación entre populismo, pluralismo y democracia, así como en las dificultades para definir o interpretar los mismos términos. En algunas formulaciones, se percibe al populismo como algo externo u opuesto a la democracia, una forma de gobierno vertical que surge cuando los partidos políticos o la sociedad civil están debilitados o carecen de legitimidad, y unos líderes carismáticos dan la cara por el "pueblo" excluido y marginado frente a las élites inmorales. Recurriendo a un estilo político moralista, los líderes populistas a menudo tuercen las leyes para instalar un régimen autoritario que acumula poder para sí mismo, mientras pretende representar la voluntad soberana del pueblo unido y virtuoso (ver de la Torre

1997). En el caso boliviano, este marco de polos opuestos se ha expresado como un equilibrio delicado entre participación popular y autoritarismo. Considerando que las instituciones democráticas liberales fueron largamente utilizadas por la élite para servir sus propios intereses, algunos consideran que la utilización autoritaria del Estado para remediar este abuso es una aceptable manera de suspender temporalmente las reglas democráticas (Schilling-Vacaflor 2011). Otras formulaciones sugieren más bien que el populismo es inherente a la democracia, como su otra cara redentora a través de la cual se manifiesta la auténtica voluntad popular (Canovan 1999).

Advirtiendo que el populismo es a la vez constitutivo de la democracia y sitio de las violaciones a sus normas, muchos académicos concluyen que el populismo tiene una relación ambivalente con la democracia (de la Torre 2007; Mouffe 2005). Es convincente la caracterización que hace Benjamin Arditi del populismo como "periferia interna" o "fantasma" de la democracia. Con estos términos llama la atención a la región donde la distinción entre adentro y afuera es a la vez difusa y debatible (Arditi 2007: 3). Para Arditi, el aspecto democrático del populismo y sus potenciales tonos ominosos son "indecidibles" [*undecidable*] y solo se vuelven visibles a través de la polémica o el desacuerdo (7). Algunas formas de populismo son compatibles con la democracia, en verdad necesarias para ella; otras la ponen en peligro. Es así que, según Arditi, podemos considerar al populismo como un "síntoma de la democracia", un elemento paradójico que puede tanto malograr como renovar la política democrática. En última instancia, dice él, el populismo "funciona como un espejo, a través del cual la democracia puede mirar sus bordes más ásperos y menos digeribles, los mismos que permanecen velados por la fachada burguesa de su formato liberal" (60).

Claramente, es mucho lo que está en juego: el MAS utilizaba este proceso democrático liberal para operativizar su agenda más amplia consistente en transformar la relación entre el Estado, el mercado y la sociedad. Los procesos de mercado se dan dentro de una red de relaciones sociales y políticas, que actúan tanto para restringir como producir el desarrollo industrial y económico. Los teóricos neoliberales ortodoxos presionan para librar al capital de todas esas restricciones, argumentando que al capital debe permitírsele un acceso y movilidad sin trabas (Harvey 2005: 11). Muchos críticos de los efectos corrosivos del neoliberalismo han argumentado que esta versión estrecha del liberalismo oculta las relaciones sociales, excluye las preocupaciones acerca del bienestar, la

redistribución y la equidad, hasta terminar fracasando en ofrecer un equilibrio satisfactorio de los antagonismos que yacen en el corazón de la sociedad contemporánea (ver Brown 2003; Lazar 2004). Precisamente esta es la posición que asumieron Morales y el MAS. Su objetivo de lograr esa "democracia antineoliberal radical" se haría insertando la economía y los procesos de mercado en las tramas culturales y sociales como una forma de transitar hacia una mayor igualdad.

La disputa respecto a estos procedimientos en la AC puso en evidencia que estos sujetos históricos no se sentían sujetos a las restricciones de las formas existentes de liberalismo. A cambio, planteaban desafíos sustantivos y procedimentales que llamaban la atención hacia varias limitaciones inherentes al liberalismo. En primer lugar, la insistencia del liberalismo en el Estado de derecho puede verse como un formalismo vacío preocupado de los procedimientos legales por encima del contenido o la justicia. Las leyes que parecen sostener los derechos de todos los ciudadanos en realidad pueden ocultar –o peor, reforzar– las desigualdades de fondo. La ciudadanía no es un estatus legal neutro que corresponde a sujetos prepolíticos, sino más bien un proceso disputado que involucra a actores cuyas posiciones subalternas no se construyen solo cultural y políticamente, sino en relación con el propio proceso político. De modo que quién llega a ser un ciudadano resulta ser a la vez una cuestión sustancial y de procedimiento. Como diría Rancière, entonces, es llamando la atención a los efectos injustos de las constituciones y leyes vigentes que los sujetos políticos emergentes producen el cambio. Así las cosas, para muchos de los constituyentes en Sucre, el objetivo de la AC era hacer visible este sistema de injusticia histórico y derrocarlo. Su determinación por controlar la Asamblea Constituyente y dictar los términos de la nueva constitución estaba motivada, no por una actitud caballerosa respecto a la ley, sino por un deseo de cambiarla para posibilitar una ciudadanía significativa en los actuales contextos.

Los llamativos carteles que afirmaban "¡Nunca Más sin Nosotros!" apuntaban a una segunda limitación puesta en cuestión por los constituyentes indígenas: el hecho de que el liberalismo se basa en la noción occidental hegemónica de lo universal. Judith Butler ha escrito convincentemente sobre esto, sugiriendo no solo que lo "universal" es un término controvertido sujeto a la variabilidad cultural, sino también que el alcance de lo que los pueblos diferentes consideran como universal solo es en parte articulado, y está sujeto a una redefinición constante (Butler 1996: 46-47). Ella sugiere que se trata de un "ideal abierto que

no ha sido codificado adecuadamente por ningún conjunto de convenios legales" (48). Considerando las cosas desde esta perspectiva, podríamos considerar a las luchas por la AC como disputas respecto a qué derechos deberían considerarse "universales" para todos los ciudadanos bolivianos. Por siglos, los indígenas originarios no eran considerados legítimos portadores de ningún tipo de derecho "universal", porque no eran considerados plenamente humanos o personas racionales, y porque no satisfacían los requisitos para ser ciudadanos con plena participación (Egan 2007). En la AC, los constituyentes del MAS sostenían que los supuestos subyacentes de la universalidad en la anterior constitución ya no eran válidos y tendrían que ser reemplazados por nuevos valores y procedimientos. Para los constituyentes indígenas, particularmente los pertenecientes al Pacto de Unidad, los valores indígenas y sus demandas históricas –no únicamente las ideas occidentales– constituían la base de su política emancipatoria, y ellos creían que esas ideas podían alterar radicalmente el orden policial. Paso ahora a considerar su propuesta para describir la manera en que ellos articularon la indigeneidad y la descolonización como una alternativa al liberalismo.

La propuesta del pacto de unidad

La visión del Pacto de Unidad para el nuevo Estado plurinacional se desarrolló a través de diálogos y debates políticos intensos que se plasmaron en dos documentos. Después que la AC fuera convocada en marzo de 2006, el grupo que se había reunido en Santa Cruz en 2002 volvió a juntarse para las actividades de preparación de la misma. Ellos realizaron reuniones regionales en todo el país culminando en la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores que tuvo lugar en mayo de 2006. El resultado de sus debates fue la "Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado" (PNCPE) (Pacto de Unidad 2006). Este primer borrador esboza la idea del nuevo Estado plurinacional y las razones que lo justifican, y su intención era servir de herramienta que ayudara a orientar los debates en la AC. Durante el resto del año y en el siguiente, a medida que los integrantes y asesores del Pacto participaban en las comisiones de la AC y establecían otras alianzas, su propuesta adquirió una forma constitucional más acabada en una versión preliminar de mayo 2007 titulada "La Constitución Política del Estado Boliviano, Propuesta Consensuada

del Pacto de Unidad" (PCPU) (Pacto de Unidad 2007). Leyendo ambas conjuntamente se pueden identificar tres temas interconectados: (1) autonomía y descolonización, (2) pluralidad dentro de la unidad nacional, y (3) toma de decisiones compartidas.

En el primer documento, los autores explican que estaban construyendo "un nuevo país fundamentado en los pueblos [indígenas, originarios y campesinos] como sujetos colectivos, hacia la construcción de un Estado Plurinacional, que trascienda el modelo de Estado liberal y monocultural cimentado en el ciudadano individual" (Pacto de Unidad 2006: 4). Caracterizando las formas en que el modelo occidental marginalizó y debilitó las culturas y los sistemas políticos y de justicia de los pueblos originarios, ellos argumentan que solo un modelo de organización política basado en los derechos colectivos puede resultar en "la descolonización de nuestras naciones y pueblos" (ibid.). Vemos aquí una adopción explícita del plurinacionalismo en contraposición a la idea del multiculturalismo. Como expliqué anteriormente, el multiculturalismo fue la forma de inclusión adoptada por los gobiernos neoliberales de América Latina en los 90 (Hale 2002; Postero 2007a). Reconociendo la diversidad cultural de Bolivia, el Estado neoliberal adoptó leyes que fomentaban la participación política de los pueblos indígenas y les otorgaban algunos derechos colectivos, como la propiedad colectiva de la tierra. Will Kymlicka ha denominado a esta forma de reconocimiento "ciudadanía multicultural liberal" (1996). Sin embargo, los bolivianos descubrieron que el multiculturalismo no cambiaba en lo fundamental el racismo de fondo en la estructura del Estado. Por consiguiente, el Pacto esperaba refundar el Estado reconociendo no únicamente la existencia de los pueblos indígenas, sino su soberanía como naciones.[3]

Los académicos han definido la soberanía de varias maneras. Los relatos fundacionales caracterizan la soberanía como el rasgo distintivo del poder estatal, surgida a partir del poder original del rey para aplicar la violencia, es decir, el derecho de matar. Bajo el liberalismo, este poder se transfiere a través de un contrato social al "pueblo", entendido como el conjunto de ciudadanos (Hobbes [1651] 1971). A partir de su definición de lo político que según él se sustenta en las relaciones antagónicas entre amigos y enemigos, el teórico político Carl Schmitt sostuvo que la soberanía era el poder detrás de la ley, es decir, el poder de una entidad

3 La distinción entre multiculturalismo y plurinacionalismo ha sido ampliamente debatida. Ver Beaulieu 2008, Lazarte Rojas 2009, Radcliffe 2011 y Walsh 2009.

política para decidir quiénes cuentan como amigos o enemigos y qué es lo que cuenta como la ley (Schmitt [1932] 1996). Estudios recientes han intentado desvincular la soberanía del poder estatal (Blom Hansen y Stepputat 2005: 11). Foucault es bien conocido por haber contrastado el poder soberano con el biopoder, argumentando que, en lugar del derecho a matar del soberano, las formas modernas del poder se centran en la vida, particularmente la de la población (1977). Haciendo converger a Schmitt y Foucault, Giorgio Agamben sostiene que el poder soberano de la violencia continúa siendo constitutivo de la comunidad política en el período contemporáneo. Al describir el ámbito soberano como un "estado de excepción", él mostró cómo el poder soberano puede dejar a algunos en su sola condición de "vida desnuda", completamente excluidos de la legalidad (Agamben 1998). Estas teorías han llevado a que Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (2005) concluyan que la soberanía y la violencia que la caracteriza deberían estudiarse como "prácticas dispersas a lo largo y ancho de las sociedades" (3). Ellos sostienen que la soberanía es una construcción social, un "proyecto tentativo e inestable cuya eficacia y legitimidad dependen de reiteradas performances de la violencia y una 'voluntad de mandar'" (ibid.). Dicen que estas performances son específicas de una historia y cultura, pero siempre construyen su autoridad a través de cierta "capacidad para visitar la violencia en los cuerpos humanos" (ibid.). Pierre Clastres rechazó esas nociones etnocéntricas del poder político, las cuáles sostenía que se basaban únicamente en las sociedades occidentales. Argüía que no todas las sociedades permitían que las instituciones o los líderes políticos ejerzan ese tipo de poder. Las sociedades indígenas "primitivas" que estudió en la región amazónica de América Latina se negaron a permitir que este potencial para la violencia sea detentado por ningún líder. En vez de ello, en estas "sociedades contra el Estado", la sociedad como un todo era el espacio del poder político, y los líderes actuaban como mediadores para promover la armonía en vez de ejercer un dominio sobre otros. Los individuos y las comunidades preservaban su autonomía, otorgando el poder a los líderes solo en situaciones de emergencia como los tiempos de guerra (Clastres [1974] 1989).

La cuestión de la soberanía asume, por supuesto, un sentido específico en Estados colonizadores "poscoloniales" ["*poscolonial settler states*"]. Robert Meister (2011) argumenta que en Estados nación fundados tras el colonialismo, la reivindicación de una autodeterminación de los colonizadores se encontraba en desacuerdo fundamental con la pretensión

paralela de los pueblos nativos, resultando en la marginalización o eliminación de esos pueblos nativos, y su invisibilización como pueblos y naciones. De este modo, para la mayoría de pueblos indígenas, la soberanía nacional siempre ha implicado su reducción a 'vida desnuda'. Por lo tanto, las reivindicaciones de soberanía indígena pueden representar un fuerte reto a la soberanía nacional, tanto por dejar al descubierto el despojo violento sobre el que se basa, como al proponer una noción inimaginable de pueblos indígenas que pretenden ser parte de sus propias naciones soberanas (Simpson 2014). A lo largo de América Latina, los activistas indígenas han resistido las nociones liberales de inclusión multicultural, defendiendo más bien la autodeterminación indígena y el control territorial como naciones.

En la propuesta del Pacto, el mecanismo clave para lograr esta forma descolonizada de soberanía es la "autonomía indígena originaria y campesina" (AOIC). Considerada como un camino hacia la autodeterminación, la autonomía permitirá que los pueblos indígenas puedan definir sus "políticas comunitarias, sistemas sociales, económicos, politicos, y jurídicos", y reafirmar sus "estructuras de gobierno, elección de autoridades y administración de justicia, con respeto a formas de vida diferenciadas en el uso del espacio y el territorio" (Pacto de Unidad 2006: 4). Esta autonomía es "la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo y naciones" y el fundamento de la descolonización (10).

En esta descripción de la autonomía, se puede ver ya cómo está ligada al segundo tema, la pluralidad. Es debido a que las estructuras coloniales intentaron borrar la pluralidad que la autonomía es necesaria: para reconocer y apoyar a esos pueblos originarios que resistieron y aún preservan sus identidades. Pero esto requiere una reforma radical del Estado. Si el Estado nación liberal imaginó un pueblo boliviano unificado homogéneamente, los proponentes del modelo plurinacional asumen una premisa muy diferente: sostienen que el pueblo que lo sostiene es plural y diverso. Los autores argumentan a favor de la pluralidad de varias maneras. En primer lugar, ellos reconocen la presencia de las "diversas naciones, pueblos y culturas del país" (Pacto de Unidad 2006: 4). En segundo, ellos invocan al pluralismo jurídico, definido como "la coexistencia, dentro el Estado plurinacional, de los sistemas jurídicos indígenas originarios y campesinos con el sistema jurídico occidental, en un plano de igualdad, respeto y coordinación" (4, n. 4). En tercer lugar, el Estado plurinacional debería respetar formas diversas de gobierno y democracia. Las instituciones liberales de la democracia representativa

y participativa deberían así coexistir con las formas indígenas de la democracia comunitaria y sus mecanismos de participación como las asambleas y los cabildos. Los líderes deberían ser elegidos bien sea por el voto universal o a través de los mecanismos tradicionales llamados "usos y costumbres" (6). Estos mecanismos plurales deben ser respetados, pero también tener igual valor legal y político.

Estos llamados al reconocimiento de la pluralidad no están formulados como separatismo, sino más bien como la base de una nación común y unificada. Los pueblos y naciones diversos tienen el derecho a la "convivencia solidaria y pacífica", y para lograr esto, los autores proponen un "Estado plurinacional unitario" (4). Los principios fundamentales de este Estado son "el pluralismo jurídico, unidad, complementariedad, reciprocidad, igualdad, [y] solidaridad" (ibid.). A lo largo de las propuestas, los autores vinculan la pluralidad con la unidad, poniendo en claro que esta visión de pluralismo será el "motor de la unidad y el bienestar social para todos los bolivianos" (ibid.). En su análisis de las propuestas del Pacto, Luis Tapia enfatiza la importancia de la reciprocidad como una forma de mediar la aparente tensión entre la necesidad de un gobierno común y la necesidad de reconocer la diferencia. Para él, esta es la clave de la descolonización: el reconocimiento recíproco y complementario, y la inclusión de aquellos previamente despreciados por el colonialismo y más tarde por el capitalismo global (Tapia 2010: 145).

Rafael Bautista plantea un argumento similar. Él sostiene que lo excepcional de lo "pluri" en plurinacional no es solo el reconocimiento de la diferencia o la diversidad, sino el proceso histórico por el cual lo diverso converge hacia la comunidad. De manera que, más que ser simplemente un aditivo "culturalista", la noción de lo pluri actúa como una crítica a la forma devaluada de la moderna política liberal, que privatiza y reduce la toma de decisiones del ámbito público al Estado colonial unívoco. Lo pluri demanda una democratización del ámbito de toma de decisiones, superando la falsa oposición entre el Estado y la sociedad, haciendo posible una congregación de todos en lo que él llama "común-unidad". Pero esta unidad no es algo dado; surge en el proceso de reconocimiento del Otro como un sujeto, como un ser humano con dignidad y derechos. Basado en este reconocimiento recíproco, lo pluri tiene un postulado fundamental: que la unidad se basa en la comunidad o no es nada (Bautista 2010a: 185-87).

Esto nos lleva entonces al tercer eje de las propuestas del Pacto: la toma de decisiones compartida. Los autores describen una forma

de gobierno en que las comunidades indígena originario campesinas autónomas se autogobiernan a nivel local y están activamente implicadas en las decisiones estatales sobre los asuntos nacionales, donde deben coadministrar y cogestionar los recursos. Su versión preliminar demandaba que 70 de los 166 delegados a la Asamblea Plurinacional (el Congreso) sean elegidos por las naciones y pueblos indígena originario campesinos. El plan de participar en la toma de decisiones es particularmente destacable en los acápites sobre la explotación de los recursos naturales, donde las poblaciones locales participarán "en la toma de decisiones sobre todo el proceso de exploración, explotación, industrialización y comercialización de los recursos no renovables del país que se encuentren en sus territorios." (Pacto de Unidad 2006: 12). Ellos serían consultados previamente sobre tales desarrollos, y esta consulta sería "vinculante". En general, los documentos demandan una "representación directa" de las naciones y pueblos indígena originario campesinos en la administración y gestión del Estado plurinacional (4, 12). Entonces, el Estado plurinacional se vislumbraba como un mecanismo para que la pluralidad del pueblo boliviano participe directamente en los "poderes públicos" (4). En la versión final, esto se expresaba diciendo que tanto la soberanía como el poder constituyente residen en las "naciones y pueblos indígena originario campesinos y en la población culturalmente diversa del campo y la ciudad", quienes ejercen el poder directamente a través de su participación en la toma de decisiones.

El Estado plurinacional promulgado

La versión de constitución propuesta por el Pacto fue modificada sustancialmente en las luchas políticas entre el Pacto, el MAS y los partidos de oposición, primero en la AC y luego en las negociaciones después que la AC había concluido. Las razones para estas modificaciones son complejas y el motivo de continuos debates. Era claro que el MAS estuvo obligado a negociar con los partidos de oposición, cuyas técnicas de bloqueo casi habían inviabilizado la continuación de la AC. Los comités cívicos, instancias simbólicas del poder oligárquico y la agroindustria de tierras bajas, fueron inflexibles sobre ciertos temas, como limitar la reforma de la tenencia de la tierra y privilegiar la autonomía departamental sobre la autonomía indígena. Las concesiones del MAS en estos temas provocaron

acusaciones de que había traicionado el potencial revolucionario de la AC. En vez de recurrir a dicho potencial, dicen los críticos, el "reformista" MAS se negó a enfrentar al poder económico de la oligarquía y eligió, en vez de ello, apoyar las formas de uso intensivo de capital de la producción agrícola y extracción de los recursos naturales que representan la mayor parte del ingreso nacional (J. Webber 2011, 2012; ver Postero 2012). Debemos recordar nuevamente que la economía boliviana está fuertemente involucrada en los mercados globales y regionales, por lo tanto, Morales puede haber tenido un menor margen de elección en todo esto de lo que sus críticos creían que tenía.

Pero no todas las modificaciones al texto constitucional pueden achacarse a la necesidad de conformar a la derecha o el capital global. La agenda del MAS fue siempre diferente de las prioridades del Pacto. Como lo aclara Devin Beaulieu (2008), la meta del MAS siempre fue la captura del Estado. Es decir, el MAS eligió utilizar las oportunidades políticas del período neoliberal, particularmente la política electoral, para obtener el control del Estado, de manera de poder reestructurar el modelo de desarrollo nacional y luego redistribuir al pueblo boliviano los beneficios del patrimonio boliviano. Beaulieu enmarca la agenda del MAS en los términos de Karl Polanyi, caracterizándola como parte del "doble movimiento" que apuntaba a completar la promesa neoliberal del multiculturalismo y la redistribución. Sin embargo, él sostiene que las limitaciones de esa forma de poder inhibían la capacidad de los movimientos sociales para cambiarlo (Beaulieu 2008: 55). Esto nos devuelve a la pregunta central de este capítulo: las posibilidades y las desventajas de un fuerte Estado liberal. El MAS decidió abrazar un modelo de Estado que sintió le daría tanto poder como fuera posible para el logro de sus metas, mientras protegía su hegemonía política (Garcés 2011: 63; Schilling-Vacaflor 2011). El resultado es una constitución que no es del todo coherente (Tapia 2010: 157). Contiene bastante del lenguaje de emancipación que tenía la versión preliminar del Pacto, particularmente en aquellos capítulos que reconocen la existencia precolonial de los indígenas bolivianos. Sin embargo, la forma de Estado sigue siendo fundamentalmente liberal y reservando la mayor parte del poder para el Estado central, permitiendo solo formas limitadas de autonomía y toma de decisiones subordinada al Estado central.

El preámbulo ya citado, y el primer y tercer artículos reflejan y codifican el tema de la "pluralidad dentro la unidad" que vimos en la propuesta del Pacto:

> Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.
> Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

En toda la constitución, las diversas culturas se reconocen y valoran. En el Artículo 8, la constitución hace de los principios morales indígenas el fundamento ético de sostén del nuevo Estado. Además, se considera que la noción de "vivir bien" o *suma qamaña* es la forma ideal de la sociedad y constituye la base de las políticas económicas y de bienestar social del Estado.

El segundo artículo incorpora las demandas de autonomía:

> Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

Esta parte de la constitución es la que más parece incorporar las ideas propuestas por el Pacto. Otorga a los pueblos indígenas el "derecho" a la autonomía y autogobierno, y el "reconocimiento" de sus instituciones, pero está muy lejos de ser un Estado plurinacional basado en la coexistencia en igualdad de formas diversas de democracia y gobiernos. De hecho, el resto de la constitución establece lo que Tapia llama una "jerarquía constitucional" (2010: 157). Es decir, vemos muchos elementos de un modelo tradicional de Estado liberal, con pretensiones de universalidad y validez general, por un lado, y un segundo nivel de diferentes sistemas normativos que se reconocen y permiten, pero bajo la supervisión del sistema dominante, por el otro. Según Tapia, se trata simplemente del tipo de reconocimiento multicultural que ya se aplicó en Bolivia durante el período neoliberal (156).

La propuesta del Pacto planteaba que sea la autonomía indígena (AIOC) la forma central de la organización política en el país, haciendo

que las instituciones indígenas sean paralelas al Estado central. Sin embargo, en la nueva constitución y particularmente en la forma en que se implementó la posterior ley de autonomías, la categoría de la autonomía indígena quedó enormemente reducida o, según Fernando Garcés, "domesticada" (2011). Primeramente, no están abiertas a toda forma de organización indígena originaria o campesina, sino solo a aquellos municipios o territorios reconocidos con poblaciones mayoritariamente indígenas (TIOC) que siguen las normas y procedimientos constitucionalmente establecidos (Bolivia 2009: Art. 293). Esto implica que muchas antiguas demandas territoriales por reconocerse no se incluirán. La ley también establece rígidos procedimientos burocráticos para que los proponentes de un estatus de AIOC puedan alcanzarlo –mediante un referendo bajo supervisión estatal, y otros trámites. Estos requisitos son tan estrictos que solo 11 municipios en todo el país pudieron empezar el proceso en la primera ronda de solicitudes. (El capítulo 7 hace un seguimiento del caso de Charagua, uno de los 11 que fue el primero en lograr este estatus). En su análisis en profundidad del proceso autonómico y en particular de la legislación para implementarlo, John Cameron demuestra que las políticas y prácticas gubernamentales restringen y menoscaban las oportunidades de ejercer la autonomía. Si bien apoya oficialmente la conversión en AIOC, el gobierno del MAS solo ha otorgado un financiamiento mínimo al proceso autonómico. Lo que es más decisivo, en muchas de las comunidades que están pensando en la conversión, el MAS les ha hecho saber a sus afiliados que no recibirán apoyo gubernamental si presionan por la autonomía. Es evidente que el Estado considera que el control indígena sobre la extracción de recursos naturales es una amenaza a su propio poder (Cameron 2013).

Esto nos lleva a la segunda forma en que la autonomía fue recortada. Mientras que la idea de las AIOC fue permitir a los pueblos originarios la posibilidad de un autogobierno o la libre autodeterminación, la constitución establece una clara jerarquía jurisdiccional, con el Estado central realizando el trabajo supuestamente universal de gobernar al país y la gente, y las AIOC tomando decisiones que solo se aplican a su comunidad y no contradicen al Estado central (Bolivia 2009: Art. 290). En el Art. 30 de la Constitución, el capítulo que trata de los derechos indígenas, se reproduce esta idea: los pueblos indígenas tienen el derecho a *sus* sistemas económicos, jurídicos y políticos. Lo que es más importante, la constitución elimina el corazón de la propuesta plurinacional: la coparticipación en la toma de decisiones. En ninguna parte

menciona la cogestión o la participación en la toma de decisiones. En vez de conceder un gran número de curules especiales en el legislativo a los representantes indígenas, la constitución delegó la decisión acerca de cuidar la proporcionalidad de los curules a la Asamblea Legislativa Plurinacional, que sería la encargada de esbozar la ley Electoral. En 2011, ante las protestas de los grupos de tierras bajas, la Asamblea acordó un número minúsculo: siete curules especiales. Lo que es más decisivo, en los capítulos más importantes sobre la explotación de los recursos naturales (Art. 30, 15; Art. 348ff.), el Estado central mantiene el control exclusivo de la toma de decisiones.

> Artículo 349. Los recursos naturales son de propiedad y dominio directo, indivisible e imprescriptible del pueblo boliviano, y corresponderá al Estado su administración en función del interés colectivo.
> Artículo 351. El Estado, asumirá el control y la dirección sobre la exploración, explotación, industrialización, transporte y comercialización de los recursos naturales estratégicos.

Y, en lugar de la "consulta previa vinculante" que preveía el Pacto, la nueva constitución solo garantiza una consulta previa e informada, sin ninguna posibilidad de poder de veto que se esperaba de un Estado plurinacional cogobernado por partes complementarias (Art. 30, 15). Como veremos en el capítulo 5, donde describo la controversia sobre el territorio indígena y parque natural TIPNIS, esto se ha convertido en la causa de un enorme cuestionamiento que pone en duda no únicamente el compromiso del gobierno con el debido proceso sino también sus pretensiones a la descolonización.

El potencial emancipador del desacuerdo

Las luchas de los constituyentes del Pacto de Unidad por aplicar su visión de un Estado plurinacional iluminan las tensiones existentes al interior del nuevo modelo de desarrollo en Bolivia, donde la necesidad de desarrollar los recursos naturales entra en conflicto con los intereses de los pueblos locales por autogobernarse según sus propias costumbres. Estas tensiones se hacen evidentes en la gran distancia entre la toma de decisiones compartidas que proponía el Pacto y la toma de decisiones centralizadas que permite la constitución finalmente aprobada. No

obstante el inspirado preámbulo que habla de reconocer y respetar la pluralidad del pueblo boliviano, el poder de decidir a nombre del pueblo siguió en manos del Estado central, demostrando la continuidad del colonialismo, en lo que yo veo como un Estado fuertemente liberal. Por último, aquellos que se inclinan por calificar a Morales como un líder populista antidemocrático podrían ver al proceso constitucional como otro ejemplo de la forma en que él consolidó el poder estatal.

La pugna por la toma de decisiones también revela algo más: las tensiones profundas y persistentes dentro de la propia democracia liberal, la cual asume aquí significados particulares mientras los bolivianos equilibran el liberalismo con las visiones indígenas de autogobierno. En cada Estado, la noción de "el pueblo" es construida y el Estado debe sostener que representa legítimamente a ese pueblo, ya sea unitario o bien plural. A lo largo de su gobierno, Morales se ha presentado como quien representa la voluntad soberana del pueblo, como finalmente lo hacen todos los presidentes. Su noción de quienes son exactamente este pueblo ha variado, naturalmente, dependiendo de su audiencia. En algunos momentos, ha planteado que "el pueblo" son los pobres y los indígenas; en otros, se ha expresado con nociones más unificadoras de los bolivianos. Pero lo que está en juego como la cuestión "política" fundamental es siempre quiénes cuentan como pueblo y qué derechos tienen o deberían tener. En la Asamblea Constituyente, el Pacto propuso una nueva visión de cómo debería reconfigurarse el país, con un "conteo" radicalmente diferente de quiénes deberían formar parte del orden económico, cultural y político. Por cuanto Morales se autoidentificó públicamente con la agenda indígena pluralista y no ha dejado de reivindicar la cosmovisión indígena en todas sus presentaciones internacionales, está claro que la demanda del Pacto para un nuevo conteo era una grave amenaza al orden policial del MAS. Morales y su partido han trabajado duramente para obtener el poder que tienen, defendiéndose de los partidos de oposición de derecha y de las críticas de izquierda. Además, el régimen de Morales ha invertido una gran cantidad de energía en un nuevo "reparto de lo sensible" por el que el lenguaje, la epistemología y la estética indígenas son centrales para la legitimidad estatal. En el capítulo siguiente, muestro una de las formas en que el gobierno del MAS ha hecho esto, describiendo una boda espectacular organizada por el Viceministerio de Descolonización y los significados que los participantes sacaron de su experiencia. Por consiguiente, podemos decir que el régimen del MAS ha realizado *ya* un

nuevo conteo, haciendo que "lo indígena" sea visible y valorizado.[4] De hecho, este ha sido uno de los mayores éxitos del MAS, al permitirles a los pueblos indígenas y campesinos una sensación de mucha mayor pertenencia y ciudadanía.

Sin embargo, los desacuerdos que salieron a flote en las luchas dentro de la Asamblea Constituyente muestran que la resignificación positiva de lo indígena no fue un nuevo conteo suficientemente significativo desde la perspectiva de los activistas del Pacto de Unidad. Para ellos, las cuestiones a considerar no eran simplemente relativas al reconocimiento de su indigeneidad, sino respecto a qué es lo que esa categoría significa realmente. Para los visionarios del Pacto, el reconocimiento del pluralismo boliviano implica el derecho de esa pluralidad a tomar decisiones. En lo esencial, su desacuerdo es un desacuerdo respecto a la forma que la democracia asumirá en Bolivia. ¿Será un clásico Estado liberal donde el Estado central mantiene el poder de decidir cosas como la extracción de los recursos naturales (o el emplazamiento de carreteras, como veremos en el capítulo 5) o será este un "Estado indígena" donde las comunidades indígenas tengan autonomía para decidir esas cosas por sí mismas? Estas cuestiones no son solo simbólicas. La nueva constitución evidencia las complejas implicaciones materiales y epistemológicas de un Estado que es a la vez indígena y desarrollista.

Esas disputas fundamentales se aclaran cuando los sujetos políticos, como los impulsores del Pacto, llaman la atención a un nuevo conjunto de posibilidades emancipadoras a través del desacuerdo. Rancière advierte que tales actos son frágiles, precarios y con pocas posibilidades de alterar el orden establecido; empero, lo que hacen es abrir las posibilidades para el futuro. Benjamin Arditi sugiere que el movimiento *Occupy* en los Estados Unidos jugó un papel similar, al brindar un "pasadizo al futuro" simplemente por llamar la atención ("Somos el 99%") al mal conteo (Arditi 2015). La propuesta del Pacto tenía un contenido emancipador precisamente porque interrumpió la manera en que las cosas estaban sometidas a un orden policial, y produjo un "cuerpo y una capacidad para la enunciación que no había sido previamente identificable". A su vez, esto reconfigura el campo de la experiencia (Rancière 1999: 35). ¿Cuál es este nuevo cuerpo y capacidad? Es el cuerpo plural del pueblo boliviano, el pueblo "de composición plural" descrito en la constitución y al que estos "seres hablantes" [*être parlant*] dan voz y permiten actuar (30). Por

4 Agradezco a Eli Elinoff por este punto, entre muchos otros.

supuesto, no se trata de una nueva categoría sino una planteada reiteradamente por los indígenas a lo largo de siglos, y que fue mal contada por los órdenes dominantes una y otra vez. Los desacuerdos respecto a la constitución –tanto las demandas de los activistas como la respuesta del Estado– demuestran que la categoría de pueblo siguió siendo mal contada en la época del MAS, a pesar de la retórica del plurinacionalismo. Sin embargo en la actualidad, sin considerar el resultado en este caso, esta categoría ha asumido una mayor significación política. McNeish concluye que si bien no satisfizo todas las demandas de los insurgentes que la proponían, el proceso de la AC llegó a configurar "una aceptación general e irreversible de la necesidad de aceptar la pluralidad como parte de la identidad nacional" (2008: 93). Esto implica que la pluralidad expresada en la constitución no es solo una abstracción retórica en su texto, sino una fuerza activa conformada por aquellos sujetos históricos, a los que Bautista hacía referencia, que están empujando al Estado a seguir evolucionando y dando respuesta. Ahora el Estado debe responder ante las acusaciones de colonialismo llevado a cabo por el llamado Estado descolonizador. Ahora al Estado se lo responsabiliza por la brecha entre su discurso sobre la Pachamama (Madre Tierra) y sus prácticas en los territorios mismos. Y llegados a esta parte, debemos reconocer una diferencia importante entre los activistas indígenas aquí descritos y el movimiento *Occupy*: si bien ambos llaman la atención al mal conteo, los activistas bolivianos también presuponen un territorio, sujeto e historia a partir de los cuales disentir. Esto implica que estos seres que toman la palabra [*être parlant*] también afirman que son ciudadanos con derechos que surgen de su historia y la constitución.[5]

Esto nos remite nuevamente al asunto de si el MAS es un régimen populista. ¿En qué medida Morales representa al pueblo? ¿A cuál pueblo? El caso boliviano que aquí se describe evidencia que solo podemos evaluar las acciones del MAS como parte de las tensiones indecidibles (*undecidable*) entre, por un lado, la voluntad popular y la igualdad, y por el otro, la necesidad aparentemente intrincada de que el Estado ejerza su poder para gobernar el país y gestionar la economía (aquello que Canovan denominó en 1999 las caras redentoras *vs.* pragmáticas del gobierno democrático). Esto muestra el papel dual que ha jugado el gobierno. Por un lado, el MAS ha practicado una política emancipadora, al reformar la constitución, instituir una política de descolonización y desplegar una

5 Agradezco a Devin Beaulieu por esta importante idea.

campaña de actos simbólicos que apuntan a visibilizar el mal conteo históricamente racializado de los pueblos indígenas de Bolivia. Por el otro empero, al asumir el manto del Estado liberal, actúa también como un orden policial, gobernando mediante la ley, así como la violencia, conjurando a la existencia a otras formas de política. Se evidencia así la naturaleza híbrida del gobierno del MAS.

¿Interrumpieron los activistas del Pacto el orden policial del gobierno? Es cierto que el MAS tiene un enorme poder, pero como lo explica Foucault, el poder gubernamental no es nunca totalizante. Al contrario, gobernar es la capacidad de "estructurar el campo de acción posible de los otros" (Foucault 1982: 221). De este modo, si bien el MAS puede estructurar el campo, no limita enteramente las maneras en que los movimientos sociales pueden cuestionar su poder. Está claro que el Pacto no pudo realizar todos los cambios radicales que vislumbró, pero sí plantó las semillas que pueden brotar con el tiempo en un plurinacionalismo activo y real. Los dirigentes guaraníes que impulsan la autonomía indígena en Charagua, como se describe en el capítulo 7, están trabajando para hacer de esta una realidad. El intelectual boliviano Raúl Prada Alcoreza sugiere que esta transición se dará cuando la constitución sea interpretada por los legisladores y puesta en práctica. Pronostica que la "episteme pluralista" inaugurada por los debates de la AC y el texto constitucional se desarrollará a través de las prácticas transgresoras de la multitud plural boliviana, cuya construcción colectiva de las leyes romperán las prácticas gubernamentales (Prada Alcoreza 2014). Ambos Prada y Bautista nos recuerdan aquello que Franz Fanon (1963) ya puso en claro, que la descolonización es un proceso constituyente continuo llevado a cabo por actores cuyas subjetividades llegan a formarse solo en el proceso de luchar por el cambio revolucionario. En Bolivia, estamos presenciando actualmente precisamente eso: la lucha continua por definir quiénes cuentan como "el pueblo boliviano" y qué es lo que eso significa para la democracia. La pluralidad de respuestas a estas cuestiones finalmente indeterminables solo se aclarará mediante más desacuerdos.

CAPÍTULO 3

Casándose con la nación: espectáculo político y performance

Un 7 de mayo del 2011, la Unidad de Despatriarcalización del Viceministerio de Descolonización reunió a 355 parejas indígenas para que se casen en el enorme Coliseo Cerrado de El Alto, la ciudad predominantemente aymara asentada en el altiplano encima de La Paz. Fue allí, en medio de un gran espectáculo de orgullo étnico y religioso "indígena", que las parejas se casaron en una ceremonia oficiada por especialistas religiosos andinos llamados *amautas*. El presidente Evo Morales asumió el papel de padrino de las parejas. Este evento formaba parte de la agenda de descolonización del gobierno, un proyecto complejo para acabar las herencias de la dominación racial sistémica que empezó en el período colonial. En la visión del gobierno, la descolonización requiere un nuevo modelo de familia, no basado en la Iglesia Católica, sino en los valores y prácticas indígenas, en especial la noción andina de *chachawarmi*, o complementariedad de género. Mirando al conjunto desbordante de parejas luminosamente ataviadas con su vestimenta "tradicional", el presidente Morales felicitó a los amautas por su hermosa ceremonia "natural" y a las parejas por empezar a descolonizarse.[1] "La familia es el centro de una

1 El término "natural" puede tener muchos significados, y es una opción interesante usada por el presidente. Una referencia clara es a la naturaleza, en oposición a lo cultural o lo civilizado. Esto nos trae a la mente el discurso colonial en el que los indígenas "salvajes" eran representados cercanos a la naturaleza, como surgiendo de la tierra, al contrario de las gentes modernas del "Occidente", cuyas vidas se orientan por la cultura y la racionalidad (Hall 1996). De hecho, en Bolivia los indígenas eran llamados *naturales*. Tal vez el presidente se refería a esto, reivindicando el término

comunidad, y por esa razón, las nuevas familias serán importantes en el Estado plurinacional", dijo el presidente. "En nuestras familias, hay una responsabilidad compartida entre hombres y mujeres, responsabilidad compartida en la comunidad, y en la 'patria grande', la familia grande que es Bolivia" (Bodas Colectivas 2011, DVD, 1: 48-49).

Al año siguiente, en septiembre de 2012, el vicepresidente Álvaro García Linera se casó con Claudia Fernández Valdivia, una presentadora de noticias en un canal de televisión nacional. Ambos dos, García Linera y Fernández, son blanco mestizos de la ciudad sin ninguna pretensión de tener ancestros indígenas. Su casamiento, etiquetado por los medios como "la boda del año", fue muy esperado y comentado en las redes.[2] La ceremonia principal tuvo lugar en la Iglesia de San Francisco, el templo católico más importante en Bolivia, pero en la víspera ellos tuvieron una ceremonia de boda "andina" o "ancestral" en el templo preincaico de Tiwanaku, donde Morales había tenido su primera inauguración de mandato en 2006 (ver Postero 2007b). Vistiendo ropa elegante diseñada para reflejar un estilo andino, con coloridos matices y decoraciones, la pareja fue "casada" por *amautas* delante de cientos de visitantes y miembros de la comunidad. El ministro de culturas, junto a su equipo, fue el encargado de organizar el evento que culminó con un paseo en un lago próximo en un tradicional bote de totora.

¿Cuál fue el efecto de estas ceremonias espectaculares? ¿Cómo aplicaron o produjeron ellas la descolonización? ¿Consiguieron ampliar la legitimidad del "Estado indígena"? Recurriendo a la comprensión antropológica de la performance, examino la forma en que estos rituales estatales reeditaban las tensiones históricas y vigentes en la sociedad boliviana, donde la categoría de "indígena" ha sido utilizada en oposición a la de "blanco" o "mestizo". El gobierno de Morales afirmó que los

---

de forma descolonizada. En vista de la referencia frecuente a la *Pachamama*, la Madre Tierra, esto parece probable. Puede que lo haya utilizado también como indicador de normalidad, describiendo la ropa que usaban los participantes como la manera natural o normal de vestirse de los indígenas, en contraposición ya sea a los ternos y vestidos de boda negros o blancos de los casamientos occidentales, o bien a las ropas occidentales en general. ¿Podría ser que estuviera oponiendo esta ceremonia a las bodas católicas, que él consideraba eran falsas o impuestas? Se trata de especulaciones, por supuesto.

2 Durante las semanas previas, la opinión pública siguió las noticias de quiénes serían los invitados (que incluían a muchas reinas de belleza), quién se ocuparía del maquillaje y peinado de la novia (una ex reina de belleza), y qué tipo de vestido usaría ella (hecho en España y con un costo de $ 7.000 dólares).

casamientos formaban parte de una transformación radical de la sociedad boliviana que valora positivamente lo indígena, pero yo advierto que estos rituales encajan en una larga tradición de performances culturales, tales como festivales folklóricos y danzas religiosas, en la que las élites o el Estado interpretan versiones estilizadas de la indigeneidad a fin de incorporar al peligroso "otro" –el indígena– dentro de la nación (Abercrombie 2001; Rogers 1999; Rockefeller 1999). Utilizando símbolos polivalentes y efectos espaciales que medien entre los extremos altamente polarizados de lo indígena y el colonizador, estos rituales nupciales representaban una visión manejada de lo indígena que sirve de fundamento al nuevo Estado plurinacional. Sin embargo, esas performances siempre están sujetas a muchas interpretaciones contrapuestas por parte de los participantes y los espectadores (Bigenho 2006; Mendoza 2000). Utilizando el marco de Rancière expuesto en la Introducción, podríamos decir que si bien las bodas aplicaban una *política* emancipadora al alentar explícitamente una nueva valoración de la cultura indígena y atacar los mitos de la inferioridad indígena sobre los que se basa la colonialidad (Bautista 2010; Quijano 2007), también funcionaban de manera paralela como una forma de orden *policial*, recontextualizando el poder estatal colonial y masculinista, y excluyendo los desacuerdos acerca del significado de la indigeneidad y quiénes tendrían derecho a representarla.

La descolonización como desacuerdo

En la Introducción, describí la noción polivalente de la descolonización que orienta la agenda del gobierno de Morales para el Estado plurinacional. Como se vio en los capítulos previos, la "descolonización" puede significar muchas cosas. Los promotores del Pacto de Unidad en la Asamblea Constituyente, descrita en el capítulo 2, concebían la descolonización como la creación de un Estado plurinacional basado en la autogestión local y la participación en la toma de decisiones. Junto a muchos otros activistas indígenas, ellos concebían también la descolonización como la transformación radical del desarrollo nacional, al pasar de las nociones occidentales de la extracción capitalista a las ideas de un desarrollo más sostenible que denominan 'vivir bien'. Como se verá en el capítulo 4, la equiparación de la descolonización con el desarrollo extractivista que hizo el gobierno de Morales suscribía ideas muy diferentes del desarrollo.

A pesar de las continuas disputas respecto a los múltiples significados del término, Morales y los personeros de su gobierno han seguido usando el lenguaje de la descolonización para legitimar sus políticas. El Viceministerio de Descolonización (VMD), que forma parte del Ministerio de Culturas y Turismo, está dirigido por Félix Cárdenas, un militante aymara que fue delegado del MAS en la Asamblea Constituyente. El VMD está a cargo de implementar la descolonización y supervisar de que otras instancias gubernamentales estén actuando de acuerdo a este mandato global. El VMD produce textos que explican la descolonización y organiza eventos "culturales" en todo el país para promover la descolonización. En la Introducción, he descrito las varias formas de pensar respecto a la descolonización que surgen de diferentes trayectorias ideológicas. El VMD se inspira principalmente en los estudios poscoloniales, enfocándose en la manera en que las formas coloniales de dominación opacaron las maneras indígenas de pensar y conocer, privilegiando las categorías y epistemologías occidentales en aquello que Aníbal Quijano llama la "colonialidad del saber" (Quijano 2007; ver también Cambio 2011). En esta visión, la descolonización implica pensar y hablar desde un lugar de enunciación diferente, planteando una nueva relación epistemológica con el Estado y recuperando la cultura, idioma, cosmología y formas de ser no occidentales. El viceministro Cárdenas explica a menudo que el rasgo central de la dominación colonial sigue siendo el potente mito de la superioridad blanca que devaluó las culturas, religiones, idiomas y formas de vida indígenas. Para él y otros intelectuales indígenas, descolonizar a la sociedad boliviana es limpiarla de semejante devaluación colonial y restituir el orgullo, las formas de conocimiento y las prácticas indígenas (ver Bautista 2010; Burman 2011b; Cárdenas 2011).

En este punto es útil volver a la noción de política en Rancière para explicar por qué el Estado boliviano ha invertido tanto esfuerzo en lo que muchos ven como propaganda o esfuerzos "puramente culturalistas". En la Introducción, propuse que en los términos de Rancière, podemos concebir al activismo indígena como una política de emancipación que pretende destacar el "mal conteo" o la exclusión de los pueblos indígenas de la nación (Rancière 1999). Al visibilizar su presencia, la "parte sin una parte" demuestra la "injusticia" cometida por el orden policial, o las estructuras de la sociedad. Rancière describe esto en términos de la estética, explicando que una de las formas fundamentales de ordenamiento de la sociedad es a través del "reparto de lo sensible". Él llama la atención a las formas en que a una clase de gente no se la percibe como

real o importante, solo como ruido en el sistema. En esta perspectiva, podemos interpretar los esfuerzos del VMD para visibilizar la colonialidad como una política vigente. Puesto que, a lo largo de la historia nacional, los pueblos indígenas fueron descritos discursivamente como lo opuesto a los blancos y mestizos, y fueron tratados como obstáculos salvajes a la modernidad y el progreso, una tarea fundamental de la descolonización es cambiar estas ideas, arraigadas en los niveles más profundos de lo estético y cultural. La boda colectiva que describo en este capítulo fue importante para los esfuerzos del VMD por "hacer visible la colonialidad en todos sus aspectos" y para transformar radicalmente la cultura boliviana haciendo que los usos y costumbres indígenas puedan percibirse (Mamani y Chivi 2010: 25).

La despatriarcalización

La boda colectiva del 2011 pretendía proyectar un nuevo horizonte para las familias andinas. ¿Por qué enfocarse en las familias? Al haber sido diseñadas por la Unidad de Despatriarcalización del VMD, se pretendía que las bodas jueguen un papel importante en el logro de los grandes objetivos de la Unidad: "visibilizar, desestabilizar y transformar las relaciones sociales patriarcales en el Estado, la sociedad y la economía" (Mamani y Chivi 2010: 10; Chivi 2011b). Según el VMD, el patriarcado no es solo machismo. Es más bien un más amplio "sistema de relaciones de poder a imagen y semejanza de lo masculino" (Mamani y Chivi 2010: 28). Escribiendo para el VMD, Amalia Mamani e Idón Chivi rastrean la historia del patriarcado contemporáneo hasta el colonialismo español del siglo XVI, traído hasta las Américas por los soldados y sacerdotes católicos (29). Esto corresponde a un gran repertorio de estudios feministas que reconocen las formas en que el colonialismo tuvo siempre un sesgo de género (ver, p. ej., Choque-Quispe 1998; Rivera Cusicanqui 1996; Rivera Cusicanqui y Barragán 1997; Schiwy 2007). En su análisis del colonialismo británico, por ejemplo, Anne McClintock arguye que "el poder patriarcal [*gender power*] no fue la cubierta superficial del imperio, una circunstancia efímera de los mecanismos más decisivos de la clase o la raza. Al contrario, la dinámica del género fue desde un inicio fundamental para asegurar y mantener el proyecto imperial" (1995: 5-7). El sistema de género en los Andes precoloniales ha sido descrito como un "equilibrio dinámico y polémico", donde las mujeres y los hombres

tenían derechos públicos y familiares más o menos a la par entre ambos (Rivera Cusicanqui 2010b: 31; ver también Harris 1978), pero María Lugones explica que los europeos trajeron consigo una concepción de la civilización que privilegiaba a los hombres blancos como "los seres humanos por excelencia". Esto convirtió a "la mujer colonizada" en un significante vacío, una especie de ser "no humano" cuyo sexo se volvió un espacio legítimo de explotación, violencia y terror (Lugones 2010: 744). Esto se logró en parte a través de las concepciones cristianas de la sexualidad de las mujeres como algo pecaminoso (745), y en parte a través de la imposición de un modelo de la familia fuertemente heterosexual. Rossana Barragán explica que este modelo heterosexual se arraigó aún más durante el período republicano, cuando los legisladores bolivianos adoptaron un modelo de familia victoriana en que el *paterfamilias* actuaba como el único representante público de la familia, subordinando bajo su autoridad a las esposas e hijos (citado en Rivera Cusicanqui 2010b: 30)

En 2011, visité las oficinas del VMD y hablé con la directora de la Unidad de Despatriarcalización, doña Esperanza Huanca. También ella había sido una delegada a la Asamblea Constituyente, y recordamos habernos conocido en Sucre al momento de su inauguración en 2006. Ahora que la entrevistaba, después de algunos años, trabajaba en el VMD, en el edificio lleno de gente del Ministerio de Culturas en pleno centro de La Paz. La oficina retumbaba con conversaciones en varios idiomas, y sus paredes estaban cubiertas con posters coloridos anunciando talleres sobre descolonización, así como importantes sitios turísticos. La gran mayoría de los funcionarios y empleados se identificaban a sí mismos como indígenas, y en consecuencia visitar la oficina fue una experiencia muy diferente a mis muchas entrevistas a funcionarios estatales en los 90. Por entonces, los funcionarios eran casi todos hombres mestizos, vestidos formalmente. Ahora, la oficina de Despatriarcalización estaba llena de mujeres indígenas usando ropa que las identificaba como tales. Con algo de experiencia, se podía identificar a qué región y grupo lingüístico pertenecía cada una de ellas partiendo del estilo de sus sombreros, blusas y polleras. Doña Esperanza estaba orgullosa de contarme acerca de las bodas colectivas. Sentada debajo de un poster de Evo Morales colocado en la pared de fondo de la oficina, ella me explicó que, para confrontar las herencias coloniales, el nuevo Estado plurinacional debe crear nuevas familias. Señaló que el Artículo 62 de la nueva constitución afirma que "el Estado reconoce y protege a las familias como el núcleo fundamental de la sociedad, y garantiza la condición social y económica

necesaria para su desarrollo integral". Los casamientos colectivos eran una oportunidad para que el Estado ayude a inculcar en estas parejas los valores importantes de la "nueva familia": relaciones horizontales de derechos y deberes respecto a sus hijos; acabar con la violencia sexual, física y psicológica; y responsabilidad compartida en el trabajo doméstico (ver Chivi 2011a). Los de su Unidad empezaron este esfuerzo con varias charlas de inspiración en reuniones preparatorias de las parejas que participarían en las bodas.

También el viceministro Félix Cárdenas estaba entusiasmado con estas bodas. Empezó nuestra entrevista del 2011 contando su trayectoria política desde su trabajo temprano como dirigente sindical en las organizaciones campesinas de Oruro hasta sus luchas con la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en torno al quinto centenario de la invasión de las Américas. Me describió su experiencia como constituyente en la Asamblea Constituyente, encabezando la comisión "visión de país". Su trabajo consistía, según él, en preguntarnos "¿que tipo de país vamos a construir? Pero para saber que tipo de país hay que construir, primero tenemos que saber, qué tipo de sociedad somos nosotros. En el fondo esto es un problema de identidad". Esta trayectoria, dijo, explica el entusiasmo y la energía que trajimos al VMD, donde el primer supuesto fue entender que "en la actualidad somos un Estado colonial". Ese Estado se "reproduce permanentemente sobre la base de dos ejes fundamentales: el racismo y el patriarcado". Entonces, descolonizar es "desmontar, desestructurar el estado colonial, es entender que toda la institucionalidad, ministerios, gobernaciones, alcaldías, toda la institucionalidad en Bolivia es colonial y es racista y es patriarcal, por lo tanto, entonces, descolonización es eso". Así que las bodas tenían el propósito de arrancar el proceso de cambio de esos ejes. Según él:

> Queremos reposicionar nuestro pensamiento espiritual, práctica espiritual, recuperar nuestros lugares ceremoniales y también nuestras prácticas …[Queremos] revalorizar a nuestros amautas, nuestros sacerdotes aymaras... A partir de estas bodas que hacemos, [queremos] entender que la forma de matrimonio [católico] tiene base patriarcal machista donde el hombre es dueño de la mujer, los niños, [e incluso] del futuro de la familia… [Queremos] crear un nuevo modelo de la familia, casando a la gente con nuestros propios sacerdotes, e instituir familias que vivan en complementariedad, en solidaridad pero fundamentalmente en corresponsabilidad. (entrevista personal, agosto de 2011)

Este argumento apunta al patriarcado de origen europeo como la fuente de la discriminación de género, y reivindica los valores indígenas como soluciones idealizadas. ¿Pero será que toda la discriminación de género proviene del colonialismo? ¿No es que *chachawarmi* quizás esconde asimismo una forma autóctona de desigualdad de género, como lo sugiere Anders Burman (2011a: 75)? Estas cuestiones han sido el tema de debates y estudios importantes en toda América Latina, mientras que las mujeres indígenas se movilizaban y organizaban para el cambio (ver, p. ej., Oliart 2008; Richards 2004; Sierra 2001; Speed 2008; Speed *et al.* 2006). En su revisión de esta amplia literatura reciente, Stéphanie Rousseau concluye que las activistas indígenas pueden encontrarse atrapadas entre su respaldo a los proyectos colectivos de descolonización y autonomía de sus movimientos, por un lado, y sus críticas a las normas y prácticas dentro de sus comunidades, por el otro (Rousseau 2011: 9). Por ejemplo, ella sugiere que su papel como agentes para la preservación y reproducción de la comunidad puede ser empoderante, por cuanto ello fortalece sus identidades en peligro, pero también puede funcionar como un obstáculo a su plena participación en roles públicos y políticos. Más problemática aún es la revalorización de los usos y costumbres, que no siempre encarnan los derechos de las mujeres (ibid.). Sin embargo, las investigadoras han documentado las formas creativas en que estas mujeres utilizan las ideas indígenas de la complementariedad para luchar por la justicia dentro de sus comunidades y al interior de sus familias. Si bien algunas rechazan el feminismo como una noción burguesa de Occidente y defienden las cosmovisiones indígenas como un espacio de resistencia más legítimo, otras promueven cada vez más nuevas formas de "feminismo indígena", en el que sus posiciones como mujeres y como indígenas se refuerzan mutuamente (Hernández Castillo 2010; Speed 2008). En una intervención provocadora al interior de este debate, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui sostuvo que el activismo indígena enfocado en la recuperación de los territorios ignora de hecho los asuntos más importantes para las mujeres indígenas que viven y trabajan en las ciudades –sean la explotación laboral o la violencia sexual. Al limitar su activismo a las cuestiones de derechos políticos o territoriales, dice ella, los dirigentes indígenas masculinos están omitiendo las nociones de derechos más amplias y de mayor potencial liberador (Rivera Cusicanqui 2010b: 49-50).

En Bolivia, estos debates han girado principalmente en torno al tema de si la cultura andina puede ser reivindicada como una fuente de

empoderamiento o si es, más bien, únicamente otro lugar de reproducción del patriarcado, precisamente el asunto que esta boda colectiva trae a colación. La feminista aymara Julieta Paredes me dijo que existen dos formas de patriarcado: un patriarcado ancestral que puede rastrearse desde el período de los Incas hacia adelante, y un patriarcado colonial traído por los españoles. Estos están vinculados y se refuerzan mutuamente. Para ella, la despatriarcalización solo podría tener éxito si se reconocen ambas formas de patriarcado, el de los conquistadores europeos hacia los indígenas, pero también ese de los hombres indígenas hacia las mujeres indígenas (comunicación personal, agosto 2012, ver también Paredes 2011). La investigadora aymara María Eugenia Choque-Quispe concuerda, señalando que el orden colonial transformó radicalmente las relaciones de género entre hombres y mujeres indígenas, puesto que estas últimas fueron transformadas en una mercancía cuyo valor giraba en torno a sus capacidades reproductivas (Choque-Quispe 1998: 12). En consecuencia, ella rechaza el concepto de *chachawarmi*, caracterizándolo como una noción romántica y profundamente conservadora que sirve para ocultar la continuidad de la subordinación de las mujeres en sus comunidades (15). Este sentimiento lo reflejan algunas activistas aymara entrevistadas por Anders Burman (2011a), quienes reconocían la brecha entre el *ideal* indígena del *chachawarmi* y la forma en que se la *practica* en las comunidades indígenas contemporáneas, donde a las mujeres a menudo se las silencia y subordina a los hombres indígenas. De todos modos, ellas aún veían un gran potencial liberador en la revitalización de las prácticas de género tradicionales como parte del proceso de descolonización. Está claro que el MVD asumió este último enfoque, como se puede ver en la boda colectiva.

Realizando una boda para 355 parejas

El VMD empezó transmitiendo una invitación por radio en castellano e idiomas nativos a través de radioemisoras que son la principal fuente de información en las áreas rurales. La convocatoria escrita decía que el objetivo de los matrimonios colectivos era "promover la cultura de la tolerancia mediante los matrimonios plurinacionales con identidad para facilitar el proceso de institucionalización de las prácticas religiosas, recuperando los modelos de composición familiar de base indígena originaria campesina para el logro del vivir bien" (Bolivia 2010).

Además de la oportunidad de formar parte de esta singular celebración pública de la diversidad cultural, había varios incentivos materiales importantes para motivarlos a participar. Primero, el VMD corría con los gastos. En Bolivia, hay dos formas de ceremonia matrimonial. La primera es un matrimonio en el registro civil ante un notario público, con dos testigos. Desde 1911, esto ha sido todo lo que se necesita para que un matrimonio sea legal y reconocido por el Estado.[3] Pero muchos, incluidos muchos indígenas de los Andes, también celebran una ceremonia religiosa en la Iglesia Católica, y obtienen su certificado de matrimonio firmado por el sacerdote. Como veremos a continuación, a esta ceremonia le sigue una costosa boda matrimonial. Este costo es un gran obstáculo para la gente pobre que a menudo tiene que esperar años para reunir los fondos y el capital social necesarios para poder afrontar dichas ceremonias.[4] Muchas de las parejas que participaron en la boda colectiva habían estado juntos por muchos años e incluso tenían niños, pero nunca habían podido asumir el gasto para formalizar su relación. De modo que era significativo que el Estado prometiera cubrir los costos de cualquier documentación que fuese necesaria, tal como la obtención de certificados de nacimiento o carnets de identidad, así como el costo de casarse en el registro civil y los costos de la boda colectiva. Todas las parejas con las que pude conversar dijeron que fue el costo la razón principal por la que participaron en la boda colectiva. También me pareció que esta era una vía fácil para obtener documentos oficiales: participando en este ritual estatal, ellos se evitaban otros trámites burocráticos complicados y costosos.

Potencialmente más significativa fue la oferta del gobierno de construirles una casa a cada una de las parejas. El VMD coordinó con

3 Ley de octubre de 1911. Ver www.lexivox.org/norms/BO-L-19111011.xhtml. El Servicio Nacional de Registro Civil fue creado en 1898. Ver www.lexivox.org/norms/ BO-L-18981126–1.xhtml. Antes de eso, todos los nacimientos, defunciones y matrimonios eran registrados por la Iglesia Católica.

4 El solo costo del acto de matrimonio civil puede ser prohibitivo. Incluso si ambos novios ya tienen sus certificados de nacimiento o carnets, incluso así puede llegar a costar entre Bs. 300 a 400, equivalentes a unos US$ 40 a 50. Para los habitantes rurales, el viaje a la ciudad es un costo adicional. Los trámites también implican realizar frecuentes y reiteradas visitas a las oficinas gubernamentales, esperas prolongadas y a veces sobornos. Las ceremonias religiosas varían mucho en cuanto a los costos. Mena (2011) llevó a cabo una encuesta sobre el costo de las bodas en la ciudad, y estima que los costos de las iglesias pueden variar entre Bs. 140 y Bs. 1.590 (US$ 20 - 227). Las bodas en el área rural dependen menos de dinero en efectivo y más de la provisión de comida y bebida brindada por vecinos y padrinos.

el Viceministerio de Vivienda y Urbanización para crear un programa especial denominado "El Casado Casa Quiere" en base a un similar dicho popular.[5] En muchas comunidades aymaras, los padres y vecinos de la pareja construyen una nueva casa para la pareja. Como mostró Denise Arnold, en los Andes la construcción de la casa y la ceremonia del techado final sirve para enlazar a la casa y la pareja dentro del tejido de la comunidad y el cosmos (Arnold 1992). Haciendo referencia al Artículo 19 de la nueva constitución, la cual declara que toda persona tiene "derecho a un hábitat y vivienda adecuada", el VMD arguyó que el Estado, como la "comunidad grande", debería apoyar con viviendas para las parejas (Chivi 2011b). Esto también formaba parte de un proyecto más grande de construcción de viviendas que el gobierno del MAS empezó en 2006, llamado el Programa de Vivienda Social y Solidaria, que pretendía afrontar el serio problema de falta de vivienda en las áreas rurales.[6]

La mañana de la boda, los notarios públicos se instalaron en el Coliseo Cerrado, permitiendo a aquellas parejas que aún no estaban casadas ante el registro civil completar este trámite legal. Como lo exige la norma en Bolivia, los notarios requirieron que las parejas juren ante Dios. Las fotografías de aquella mañana muestran a las parejas jurando con el común gesto del pulgar e índice de la mano derecha haciendo la señal de la cruz, lo que evidencia la continua influencia de las tradiciones de la Iglesia Católica. Los organizadores del evento habían sido muy claros en las reuniones preparatorias a la boda que las parejas debían vestir ropa "tradicional". ¿Qué quería decir ropa tradicional?, pregunté. Para Natalia y Crispín,[7] una pareja participante con la que hablé en 2012, quería decir "ropa antigua" hecha de lana de oveja. No era esta como la ropa de estilo occidental que usan actualmente en su comunidad rural cerca de Tiwanaku, sino más bien ropa como la que usaban sus abuelos. Ellos habían heredado esa ropa, la que guardaban para ceremonias especiales o eventos cívicos. Gregorio y Amalia, provenientes de otra aldea rural próxima a Tiwanaku, tuvieron que comprar estas ropas, una inversión considerable, pero estuvieron felices de hacerlo. Ellos sentían que las costumbres antiguas se estaban perdiendo, así que era interesante

5 Se trata de un juego de palabras, pues casado se deriva del hecho de compartir una misma casa.

6 El Programa de Vivienda Social (PVS) fue creado por Decreto Supremo 28794 en 2006.

7 En correspondencia con los Protocolos de Sujetos Humanos vigentes en la UCSD, todos los nombres de las parejas son pseudónimos.

ponerse a "recuperarlas". Para las parejas que viven en la ciudad y cuando las mujeres ya son "de vestido", esto implicaba comprar ropa que las distinga como indígenas. Los salones de belleza ofrecían cortes y peinados gratuitos, así como maquillaje para las mujeres. (Las mujeres del campo rara vez utilizan maquillaje, algo que es considerado más apropiado para las mujeres de la ciudad). Las mujeres citadinas, que no acostumbran arreglar su cabello con trenzas largas que son comunes en el campo, o al estilo cholita de la ciudad, se hicieron trenzar el cabello con esos estilistas. Como me dijeron varias parejas que entrevisté, el largo vestido de boda blanco y traje negro con que muchos se casan en estos tiempos no les queda. Un activista vecinal de El Alto llamado Luis me dijo que estuvo feliz de poder usar estas ropas como un ejemplo para sus hijos. Su esposa Celestina, una comerciante en la ciudad que normalmente anda de vestido, me dijo "me sentí diferente, ¡me sentí bien con estas ropas!... Fue una oportunidad de formar parte de la descolonización".

Vemos aquí la importancia crucial de la ropa en cuanto a marcar las categorías y los significados de la indigeneidad. Cecilia Salazar ha explorado las maneras en que los indígenas han sido continuamente recreados a través de la "manipulación de signos y corporalidades", particularmente las opciones de ropa. Ella argumenta que a medida en que el racismo biológico fue desplazado por el racismo social, la ropa actuó como una "segunda piel" que torna visibles la clase y el poder (Salazar 2006: 10). En su análisis de actuaciones folklóricas en Ecuador, Rebecca Tolen sostiene que la vestimenta es de lejos el signo más importante para retratar el lugar de los indígenas en el país, atados a una etnicidad rural perenne y opuesta a lo blanco civilizado (Tolen 1999). Pero tales signos sufren una reinterpretación constante. Rossana Barragán describió cómo la ropa de la chola paceña –el símbolo de la etnicidad femenina boliviana– provenía enteramente de las modas europeas. La pollera larga, la mantilla floreada y el sombrero Borsalino fueron adoptados originalmente como actos de mímesis cultural que pretendían conseguir movilidad social y acceso a los mercados para las indígenas que migraban a las ciudades. En tiempos recientes, este estilo se ha "convertido en una forma de resistencia a la asimilación cultural, por cuanto las prendas de vestir han llegado a percibirse como emblemas de una etnicidad oprimida y subalterna" (Rivera Cusicanqui 2010b: 46). Esto es así mucho más aun desde la elección de Evo Morales, ya que las reparticiones gubernamentales como el VMD están repletas de mujeres de pollera que se autoidentifican como indígenas. Sin embargo, como lo han señalado Rivera Cusicanqui y Barragán por

igual, este vestirse de chola de pollera en La Paz sigue siendo ambiguo. Por un lado, destaca y niega las diferencias indígenas en el gesto y la conducta, pero también pudiera estar encubriendo aspiraciones a la asimilación y autopercepciones de las mujeres así vestidas como "mestizas" o mujeres de "clase media" (ibid.; Barragán 2006). (Volveré al complejo asunto del entrecruzamiento de raza y clase en el capítulo 6). Sugiero que el vestirse con ropa "indígena" en la boda colectiva es igualmente ambiguo, pero de manera productiva. Si bien marca a los que se la ponen como indígenas, el contexto teatral permite a los participantes adoptar el papel para el espectáculo, y luego despojarse de esa "segunda piel" después del evento si lo quieren. De todos modos, como signos de una identidad recientemente valorizada, esas ropas también pueden ser de gran significación, particularmente en un contexto ritual.

El gran evento empezó con las parejas ingresando en grupos al brillantemente decorado Coliseo Cerrado, comunidad por comunidad, portando flores. Ellas formaron un enorme círculo que rodeaba los bordes del escenario. Luego entraron los amautas –parejas de hombres y mujeres expertas en los rituales–, haciendo zumbar cuernos y quemando incienso. Sentados delante de mesas rituales con flores y objetos rituales, ellos realizaron sus cánticos invocando a las deidades de los cerros y la Pachamama. En el centro del escenario había una tarima, donde el gobernador de La Paz, el viceministro de Descolonización y la ministra de Culturas estaban sentados. Desde un ingreso en la parte de arriba, el presidente Morales descendió al escenario, donde saludó a las parejas, seguido muy de cerca por el equipo de video del viceministerio. A continuación, un grupo de teatro compuesto por 120 actores y danzarines teatralizó un drama que mostraba el violento proceso de evangelización y colonización por los españoles. Los colonizadores y curas españoles azotaban, pateaban y esclavizaban a los indígenas, hasta que al final, cuando los indígenas se levantaron, mataron a los opresores, ante el aplauso de la audiencia y el presidente. Una danza final representaba el retorno de los dioses y los guerreros Inca. A continuación, los amautas realizaron la ceremonia matrimonial, dando consejos a cada pareja, soplando humo de incienso en sus rostros, enlazándolas con cuerdas y rociando con alcohol sobre ellos y al piso.

Al final, habló el propio presidente Morales. Como soltero que es, dijo en broma que viendo a todas estas familias en "nuestras vestimentas" le hizo querer casarse. Llamando a las parejas a continuar descolonizándose y ser un ejemplo para sus hijos, los instó a compartir las responsabilidades en el hogar y en la familia grande de Bolivia. El

evento culminó posando Morales para fotografiarse con cada grupo comunitario y luego saliendo afuera las parejas para realizar ofrendas en las mesas rituales preparadas por los amautas.

Performance cultural y regulación moral

Esta boda espectáculo provocó todo tipo de respuestas en Bolivia. Las anarcofeministas protestaron por el sesgo heterosexual del evento.[8] Los impulsores del grupo aymara Pukara argumentaron que este evento reducía las luchas por cuestiones fundamentales de poder y dominación a una ridícula respuesta simbólica de tipo "culturalista", enfocada en cuestiones como la vestimenta y la música (Turpo Choquehuanca 2011).[9] Sin embargo, charlando con muchos bolivianos diferentes sobre estos casamientos colectivos, la abrumadora respuesta tenía una dosis de cinismo: "Es un show, no más", dijeron. Nadie duda de que esta boda fue un show. Era intencional que así lo fuera. Esta boda fue una performance llevada a cabo por el gobierno, costeada con recursos estatales, utilizando elementos del folklore y el teatro para promover una agenda política. Pero fue un tipo especial de representación cultural: la performance pública de un ritual que normalmente se asocia con las relaciones familiares privadas.[10] Antes de analizar los efectos de este espectáculo, quisiera considerar primero por qué un Estado escogería el ritual y la performance para realizar su trabajo político, y entonces preguntar por qué podría intervenir en el ámbito familiar. En seguida, paso a ver cómo utilizó el gobierno los símbolos e imágenes para lograr sus objetivos.

Las performances culturales son ámbitos clave de construcción de sentido. David Guss define las performances como eventos claramente

8 María Galindo de la cooperativa anarcofeminista Mujeres Creando fue en realidad expulsada a la fuerza del coliseo cuando intentaba cubrir el evento. El artículo 63 de la constitución boliviana define al matrimonio como una unión entre un hombre y una mujer.

9 El grupo Pukara está conformado por activistas e intelectuales aymaras liderados por Pedro Portugal, un historiador y exintegrante del movimiento katarista indianista. Teniendo en su haber años de trabajo en pro de la cultura y política aymara, Portugal dirige ahora un pequeño grupo que publica Pukara, un periódico digital crítico del MAS. Ver: www.periodicopukara.com.

10 Los casamientos tienen una dimensión tanto pública como privada: si son registrados por el Estado, son parte de la práctica burocrática, pero ellos también pueden realizarse en el ámbito privado o en uno religioso.

definidos que se alejan de la realidad de la normatividad cotidiana y que implican dramatizaciones que permiten a los participantes entender, criticar y cambiar los mundos en que viven (Guss 2000: 9). Esto es posible porque tales performances son profundamente discursivas: se trata de campos de acción dialógicos y polifónicos donde planteamientos rivales pueden cuestionarse y negociarse, produciendo nuevos sentidos en el proceso. Esto quiere decir que la performance cultural no es simple reflejo de la experiencia social, sino que también la produce (10). Apoyándose en el trabajo de Clifford Geerz sobre el Estado teatral en Bali (1980) y el trabajo de Emile Durkheim sobre la conciencia colectiva (1915), los investigadores han demostrado que los actores políticos utilizan el ritual y la performance para obtener legitimidad y para crear y fortalecer la solidaridad social. Las fiestas y la performance cultural han sido mecanismos particularmente importantes para forjar nuevas identidades nacionales, una especie de "dramaturgia social" con la intención de inculcar la fe en los nuevos Estados. El nacionalismo se ha sostenido con frecuencia mediante tradiciones inventadas basadas en formas de comunalidad que se imaginan auténticas (Guss 2000: 13; Anderson 1991; Hobsbawn y Ranger 1992).

Pero la cuestión de la autenticidad o la invención ha demostrado ser un asunto complicado. Como lo advierte Stuart Rockefeller, las performances folklóricas tienen poco que ver realmente con la "verdad", es más productivo considerarlas como vehículos para la enseñanza. Para él, la pregunta es quiénes hacen las representaciones y quiénes se benefician de ellas (Rockefeller 1999: 124). Si bien las performances pueden producir solidaridad social, también se pueden utilizar para impugnar al poder, o como procesos de negociación (Bowie 1997). Particularmente en sociedades estructuradas en clases o en conflicto permanente, las luchas entre diferentes grupos étnicos y sociales pueden provocar intensas batallas semióticas (Lukes 1975: 305; Stepputat 2004). Jean Comaroff es famosa por su argumento de que, en sociedades opresoras, la resistencia es una "lucha por la posesión del signo" (1985: 196). Sin embargo, un atributo fundamental de las performances culturales es que pueden utilizar con frecuencia elementos simbólicos ambiguos que pueden interpretarse de muy diferentes maneras (Cohen 1982; Guss 2000). Esta multivocalidad permite a los actores políticos construir solidaridad en ausencia de consenso, pero también hace posible la utilización creativa de tales símbolos para desafiar la dominación (Bowie 1997: 43; Gal 1991; Kertzer 1988: 11).

Figura 7. Amautas en una reunión internacional en Cochabamba en 2012. El gobierno de Morales los utiliza frecuentemente para dotar a los eventos de una identidad "indígena". Crédito: Juan Manuel Herrera/OAS. https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0.

Los rituales son una forma particularmente potente de performance. Ellos funcionan vinculando los intereses políticos con los símbolos de valores comunes, y especialmente con lo sagrado (Turner 1967; Kertzer 1988). Aquí estoy definiendo el ritual como acciones simbólicas que otorgan sentido a las acciones en el aquí y ahora mediante su vinculación con el pasado (Kerzter 1988). A través de densos vínculos semióticos entre elementos al interior de la escena ritual y otros fuera de ella, los rituales "hacen presente" algo fuera de ella mediante una cualidad de contigüidad percibida (Stasch 2011: 161). Por tanto, los rituales pueden tener lo que Rupert Stasch llama un efecto de "construcción del mundo", a medida en que los actores rituales "empujan a la existencia" [*bootstrap into existence*] las propias condiciones que los rituales representan (163). Otra razón para la eficacia del ritual es que une una imagen particular del universo con un fuerte apego emocional a esa imagen (Kertzer 1988: 40). A medida en que las emociones se intensifican, las personas se concentran en un abanico limitado de símbolos, y pueden aceptar fácilmente los mensajes simples y a menudo dualistas que se presentan, particularmente las

imágenes que definen un "nosotros" y "ellos" (99-100). De modo que, cuando el VMD quiso desafiar los mitos del colonialismo, optó por una performance cultural que combinara el ritual, la pompa, el folklore y la historia.[11] Esta "mezcla intertextual de géneros" logra un "desplazamiento representacional" (Rogers 1999: 5-6; ver también Rockefeller 1999). Al atraer comportamientos y elementos culturales desde un ámbito de la experiencia, en este caso, el espacio sagrado de las bodas, hasta otro, en este caso, un espectáculo público auspiciado por el Estado, la conducta se "rerealiza" a través de un acto mimético que reorganiza el mundo y hace sentido de lo que aparece como dado (5-6). Un resultado es que al Estado plurinacional se le confiere un sentido de lo sagrado.

Los Estados tienen un poder enorme para usar el ritual y la performance a fin de lograr aquello que los sociólogos Philip Corrigan y Derek Sayer (1985) denominaron la "regulación moral". Esto puede ocurrir de muchas maneras, pero Michael Warner señala que el matrimonio es clave como una "institución mediante la cual el Estado regula y permea la vida íntima de las personas" (1999). Por ejemplo, Sara Friedman muestra cómo la República Popular de China trabajó para reformar las "atrasadas" prácticas feudales de matrimonio, apremiando a las mujeres a cultivar los lazos afectivos necesarios para el vínculo conyugal moderno y, en el proceso, convertirse en sujetos productivos y liberados de la nación socialista (Friedman 2005: 312). De manera similar, en la Unión Soviética, las autoridades estatales trataron de debilitar el poder de los sistemas religiosos tradicionales inventando nuevas ceremonias civiles para varios ritos de paso, como los bautizos, funerales y casamientos. Las ceremonias de "casamiento rojo" combinaban elementos folklóricos con otros abiertamente nacionalistas (como bustos de Lenin) para vincular al individuo con el Estado soviético en los momentos de la vida más íntimos y trascendentales (Lane 1979; McDowell 1974; Schmemann 1983).

La regulación estatal de momentos claves de la vida doméstica como los casamientos también puede funcionar como un sitio de definición racial y étnica. Los roles de género, el matrimonio y la familia han sido puntos focales centrales de los países que luchan por crear una nación

11 Sigo la definición de Tolen de lo folklórico como un "género de representación de la diferencia cultural en el que la cultura o la costumbre se presentan como características de un grupo de personas, y como una cualidad esencial o primordial del grupo". Ella establece claramente que los actores están a menudo conscientes del género y juegan muy conscientemente con el conjunto de convenciones (Tolen 1999: 22).

coherente a partir de poblaciones heterogéneas (ver Anthias y Yuval-Davis 1992; Canessa 2005a; Radcliffe y Westwood 1996). Esto ha sido particularmente evidente en Bolivia; por ejemplo, Brooke Larson y Marcia Stephenson han documentado las formas en que los Estados nación modernizadores de los Andes luchaban por manejar a sus poblaciones indígenas a inicios del siglo XX. "Las ideologías nacionalistas", dice Larson, "rápidamente se enfocaron en la familia para promover reformas culturales diseñadas para reproducir ciudadanos trabajadores o campesinos saludables, eficientes y patrióticos" (2005: 34). El Estado boliviano, preocupado por la creciente insurrección indígena en el campo, armó un impactante proyecto de educación rural enfocado en el hogar campesino. El niño y la familia fueron el "objeto, mecanismo y justificación de la intervención estatal" –a través de la cual los "hábitos corporales de higiene, consumo, vestimenta, dieta, vivienda y sexualidad fueron señalados para una resocialización con el propósito de crear sujetos indígenas dóciles" (Larson 2005: 39). "Todos estos hábitos grabaron significados sociales y culturales en las superficies de los cuerpos, produciendo así la diferencia entre cuerpos indígenas sucios/patológicos/desordenados y cuerpos mestizos limpios/normalizados/modernos" (Stephenson 1999: 121). A veces las élites focalizaron sus esfuerzos en construir un hogar campesino reducido al núcleo familiar, a veces en instar a los campesinos a dejar atrás sus prácticas indígenas para poder asumir el estatus de mestizos, y a veces en convertir a las mujeres rurales en modernas amas de casa domésticas. El objetivo fundamental de todas estas intervenciones era establecer "jerarquías raciales, de clase y género de manera de subordinar el campesinado indígena al Estado" (Larson 2005: 35).

Como lo describo en la Introducción, para la década del 40 este intento por modernizar a los pueblos indígenas dio paso a un esfuerzo mucho más abierto y comprometido con hacer del mestizaje cultural el principal proyecto nacionalista de unificación. La historiadora Laura Gotkowitz (2007) describe cómo el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) se enfocó también en las mujeres para lograr sus objetivos. En vez de concentrarse en las mujeres indígenas, el presidente Gualberto Villarroel y el MNR hicieron de la "madre obrera mestiza el ícono y vehículo de una nación fuerte" (174). En una reforma clave de la ley de familia, ellos legalizaron los concubinatos o matrimonios de hecho por usos y costumbres, garantizando el estatus legal de las "mujeres valientes y abnegadas" cuyas labores productivas y reproductivas constituían la

base de la nación boliviana. Gotkowitz documenta asimismo las formas en que el gobierno de Villarroel utilizó el ritual estatal para expresar esta visión de armonía nacional. En 1944, él transformó el Día de las Heroínas, una celebración regional en Cochabamba que homenajeaba a un grupo de vendedoras del mercado mestizas que luchó en la guerra de la independencia, en un feriado nacional por el Día de la Madre. En un gran evento, Villarroel apareció en el desfile anual auspiciado por una asociación de comerciantes, inició los trabajos de varios proyectos de obras públicas y llamó a convertir a las heroicas mujeres en el modelo para la "nueva Bolivia". Gotkowitz sostiene que las vendedoras del mercado se volvieron la imagen ideal del nuevo mestizo boliviano porque "tendían un puente entre el ámbito privado y el público, porque representaban simultáneamente a las madres de una 'raza' saludable, las guardianas de un mercado bien abastecido y las valientes patriotas que murieron defendiendo la independencia y el honor nacional" (184). Estos estudios y otros documentan un esfuerzo incesante del Estado boliviano por utilizar a la familia como un sitio de intervenciones discursivas e institucionales para crear una nación unificada. Además, vemos que los mismos elementos contrapuestos (indígena *vs.* blanco mestizo, salvaje *vs.* civilizado, etc.) fueron utilizados una y otra vez en estas batallas simbólicas con el propósito de crear un consenso acerca de la posición del indígena en la nación.

Esto se puede ver también en la amplia literatura sobre las performances folklórico culturales en los Andes (Abercrombie 2001; Bigenho 2006; Guss 2000; Mendoza 2000; Paulson 2006; Rogers 1999; Weismantel 2001). En estas performances, como la danza y los festivales de música, los concursos de belleza y las representaciones folklóricas, encontramos a múltiples actores representando, reproduciendo y disputando imágenes de la indigeneidad. Si bien todas estas performances empiezan presuponiendo diferencias culturales separadas, coherentes y primordiales en la cultura "indígena" y las costumbres "tradicionales", esta separación queda borrada por las divertidas dramatizaciones. Por ejemplo, en las performances de fines de los 90 descritas por Mark Rogers (1999) y otros, los participantes adoptaban otras identidades distintas a sus propias identidades cotidianas. Los blanco mestizos asumían los papeles de los indígenas, y los indígenas danzaban como mestizos pero retratando también versiones estilizadas de lo indígena, todas ellas distorsionando la realidad de manera que la indigeneidad fuera descargada de sus componentes amenazantes y estuviera lista para su incorporación

al interior de una hegemonía blanco mestiza (10). La descripción que hizo Thomas Abercrombie de las emblemáticas fiestas de carnaval en Oruro muestra cómo funciona este intercambio entre sistemas culturales supuestamente cerrados. Los bailarines blanco mestizos vestidos como indios salvajes y diablos precolombinos danzan y representan al "indio dentro", hasta el punto culminante que es cuando se desprenden de lo salvaje y escuchan misa arrodillados delante de la Virgen del Santuario del Socavón. Las identidades peligrosas y reprimidas se representan, se domestican y luego son nuevamente reprimidas, dando lugar al desarrollo de una identidad nacional basada en un nítido pasado indígena bajo firme control de una nación moderna (2001). Lo que emerge con fuerza de esta investigación es un cuestionamiento de las nociones esencializadas de la cultura indígena y su oposición a la cultura occidental, y una comprensión de la identidad más bien como algo que está siendo formulado constantemente a través del diálogo en determinados contextos históricos y políticos muy disputados (Tolen 1999). Quiero volver ahora a la forma en que los casamientos colectivos nuevamente reprodujeron y reformularon estas oposiciones tradicionales; sostengo que el ritual estatal contrapone nuevamente imágenes en conflicto de la indigeneidad y lo europeo para retratar a una nueva Bolivia unificada por un Estado fuerte y una forma de indigeneidad manejable.

Los casamientos reinventados

Veamos más detenidamente el espectáculo de la boda. Primero, el evento reunió un gran número de parejas de tres departamentos: La Paz, Potosí y Oruro. Había una enorme heterogeneidad de culturas, idiomas y estatus social en este grupo. Había familias aymaras de comunidades cercanas a La Paz, muchas de ellas comerciantes o transportistas que viven parte del tiempo en El Alto; parejas de comunidades rurales que solo hablan aymara; afrobolivianos de la zona de los Yungas que hablan su propio dialecto afroyungueño y practican danzas y rituales religiosos de inspiración africana; paceñas citadinas que usan vestido y solo hablan castellano; y una diversidad de grupos indígenas de Argentina y Chile. A pesar de toda esta variedad, los oradores los metieron a todos juntos en una misma bolsa, haciendo referencia a "nuestra" tradición, "nuestra" identidad y "nuestros" amautas. Aquí el Estado estaba creando una unidad ficticia para sus propósitos, inventando la especie de comunalidad

invocada con frecuencia por los Estados naciones (Guss 2000). Los giros del lenguaje eran claves para ello, puesto que los términos "nosotros" y "nuestro" indicaban una presunta categoría en la que todos los participantes encajarían. Esto se reforzaba mediante las referencias simbólicas al pasado, especialmente la producción teatral sobre la conquista. Con relieves dramáticos la oposición entre un "nosotros" y "ellos" se hacía brutalmente evidente. "Nosotros" somos las víctimas "indígenas" (buenas y nobles) de "ellos", los españoles/blancos (malos y perversos). Las emociones evocadas eran impresionantes: la gente miraba con seriedad, sus rostros casi asustados, y luego aplaudía fuertemente cuando "nosotros" nos vengamos. El ritual hacía aparecer como si los amautas, los practicantes espirituales andinos, fueran portadores de la sabiduría y enseñanzas de una antigua tradición sagrada y coherente.

En segundo lugar, el evento creó un nuevo ritual de casamiento y afirmó que representaba la manera auténtica de casarse siguiendo "nuestra tradición". Quiero aclarar que no estoy descalificando esta ceremonia como algo inauténtico. Como aclaré previamente, todas las tradiciones son inventadas y en constante evolución. Más bien, señalo esto para relievar la particular configuración política en que esta nueva tradición se producía. Pero los que dirigían los arreglos de esta boda no explicaron que estaban creando algo nuevo, en base a la reunión de los restos del pasado para hacer algo que tenga sentido y sea relevante para una indigeneidad en construcción, como describe Joanne Rappaport para el caso de las comunidades indígenas colombianas (2005), o inventando nuevos rituales seculares para apoyar al socialismo, como en el caso soviético que describe Christel Lane (1979). En vez de ello, declararon que se trataba de una "recuperación" de verdaderas tradiciones del pasado que habían sobrevivido y resistido durante los siglos de colonización. Al proceder así, no solo ocultaban el carácter inventado de la ceremonia, sino también sus implicaciones políticas.

Los estudiosos de las culturas andinas sugieren que en la mayoría de las comunidades aymaras y quechuas, los matrimonios se van asentando en el transcurso del tiempo y en varias etapas. Esto toma tiempo, a veces años, mientras tanto la pareja ya vive junta y tiene hijos. La ceremonia de matrimonio religioso tiende a ser la última etapa de este largo proceso de casarse. Las comunidades varían ampliamente de comunidad a comunidad, por supuesto, y cambian rápidamente a medida en que más y más gente del área rural se muda a la ciudad. Sin embargo, los investigadores informan de algunas tendencias generales en los Andes.

La primera etapa de este proceso es el inicio de la nueva relación. Las parejas toman sus propias decisiones de con quién casarse y a menudo empiezan acostándose de forma clandestina. En algunos lugares, es común que el hombre se "robe" a la mujer para después casarse con ella (Balán 1996: 81).[12] A continuación, el hombre y su familia piden la mano de la novia a su familia, llevando repetidamente comida y otros presentes para demostrarles las firmes intenciones y lo promisorio del joven. Una vez que los padres de ambas parejas se ponen de acuerdo, los novios se mudan a vivir juntos, generalmente en la casa de la familia del varón (aunque esto varía). Ello da inicio a la segunda etapa, cuando la pareja empieza a obtener los recursos para formar su propio hogar y establecer nuevas relaciones de parentesco como los compadres, una pareja respetable que ayude a financiar la boda. El sociólogo Jorge Balán explica que esta relación es de por vida, estrechando los vínculos entre las familias en un complejo conjunto de derechos y obligaciones dentro de amplias redes de parentesco bilateral (Balán 1996: 72). Este período también sirve para dar tiempo a las familias a preparar obsequios de tierra, animales, herramientas y el dinero necesario para la ceremonia matrimonial, y para la construcción de una nueva casa (ibid.). Las parejas podrían legalizar su relación en el registro civil durante este período, pero muchas no lo hacen.

La etapa final, que puede darse al cabo de un año o después de muchos años, es la ceremonia de matrimonio religioso. Empieza con una misa en la Iglesia Católica y luego continúa con una celebración y fiesta en la comunidad (que puede durar varios días). Puede haber bailes, música y procesiones, dependiendo de la comunidad y las costumbres (Pórcel Gira *et al.* 2002a, b). En muchas comunidades, es crucial demostrar el éxito y prestigio que uno tiene a través de gastos dispendiosos en la fiesta. Semejante consumo compartido es auspicioso de una vida productiva y exitosa en el futuro.[13] Una parte importante de estas ceremonias es que los padrinos den consejos a la pareja recién casada, exhortándolos a vivir siempre juntos, y recordar sus obligaciones para con sus padres, padrinos y vecinos (ibid.). Finalmente, la nueva pareja puede trasladarse a una nueva casa, después de una importante ceremonia de techado

12 El antropólogo Richard Price documenta esta cohabitación prematrimonial, llamada *watanaki* en quechua, y rastreó sus orígenes hasta los tiempos del imperio Inca (Price 1965).

13 Comunicación personal, Pedro Portugal, agosto de 2012.

colectivo (Arnold 1992).[14] En el proceso de realización de estos pasos, la pareja transita de la adolescencia a la edad adulta, adquiriendo el estatus de *jaqe*, o persona, lo que es posible únicamente formando parte de la unidad social del matrimonio (Canessa 2005b).

Por lo tanto, el casamiento andino colectivo en El Alto condensó lo que corrientemente es un largo proceso de involucramiento social, en un solo momento auspiciado por el Estado que comprimía el abanico de tradiciones que normalmente constituyen las prácticas andinas de casamiento. Las parejas con las que conversé (así como varios intelectuales aymaras en la ciudad) dijeron que los amautas andinos normalmente no jugaban ningún papel en las bodas, sino que eran consultados sobre otras cosas, tales como curarse, adivinar o preparar brebajes para tener suerte en el amor o los negocios. Esta ceremonia inventada combinaba las bodas católicas a las que estaban acostumbrados con un rol nuevo y familiar para los amautas. Esto fue a propósito. El VMD apuntó abiertamente a la creación de un nuevo rol para los amautas. Pero lo interesante es que el nuevo rol es, en realidad, el del cura católico. Simbólicamente, los amautas tenían el aura y peso moral de especialistas religiosos e hicieron aquello que los participantes estaban acostumbrados a esperar de los curas católicos y que siempre habían hecho antes: quemar incienso, elevar sus cánticos y bendecir los casamientos. Aunque se suponía que eran el elemento anticlerical de este rito, los amautas y sus palabras y prácticas asumieron el aspecto de sagrados a ojos de los participantes por sus vínculos rituales con los símbolos de la Iglesia. El préstamo de los rasgos y símbolos estructurales del cristianismo transmite una sensación de permanencia y atemporalidad a los roles de los amautas, otorgándoles una sensación de lo sagrado (Lane 1979).

Esta confusión entre concepciones católicas y aymaras reproduce –aunque de manera invertida– los préstamos de siglos desde que los misioneros cristianos llegaron a las Américas con el propósito de evangelizar a los pueblos nativos. Los investigadores han descrito las formas en que las deidades locales fueron recubiertas con santos católicos, creando religiones sincréticas en que los elementos de ambos siguieron siendo sobresalientes. Andrew Orta (2004) ha identificado la forma en que los

14 Este parece ser el único lugar donde los especialistas en rituales son importantes, contemplando lugares auspiciosos para el hogar de la pareja, ayudando a limpiar el nuevo espacio y luego ayudando a realizar ofrendas a las deidades y ancestros durante la ceremonia (Quispe Churqui 2009).

misioneros católicos en Bolivia trataron a las coexistentes creencias y prácticas aymaras. Los anteriores esfuerzos por extirpar a las deidades nativas dieron paso en los 90 a una época de "inculturación", en que los misioneros trataron de incorporar la espiritualidad y concepciones indígenas dentro de una identidad cristiana. Él muestra cómo se veían a sí mismos los catequistas en este período –aymaras del lugar que ejercían como curas vernáculos– no como atrapados entre dos sistemas de creencias diferentes, sino como actores ubicados en un coherente mundo social vivido. Cuando los catequístas encendían velas o realizaban ofrendas, al igual que los curanderos o *yatiris* aymaras, ellos se experimentaban a sí mismos según las concepciones aymaras de encarnación y las nociones de obligación con la comunidad. Orta concluye que la interacción activa con la *chuyma*, la noción aymara de corazón o centro, se la vive dentro de un "campo de revelaciones enmarañadas" (180). Esta idea nos ayuda a entender los enmarañados papeles que jugaron los amautas en los casamientos colectivos aquí descritos.

El Estado masculino

¿Qué puede decirse acerca del objetivo de reforzar la noción de *chachawarmi* y atacar al machismo? En realidad, una gran parte del simbolismo del evento estuvo centrada en las relaciones de complementariedad de género. Los amautas venían en pareja, enlazados juntos con cuerdas trenzadas. Incluso los anunciadores hacían un par, hombre y mujer, que se turnaban para presentar a la gente. Ambos maestros de ceremonia alternaban hablando en castellano y aymara, asegurándose que todos los eventos e invitados fueran presentados en ambos idiomas. Pero la persona más importante en el auditorio era el presidente Morales, quien es soltero. Otorgarle el papel de padrino no solo iba a contrapelo del objetivo de complementariedad de género, también iba en contra de la costumbre andina. En un editorial mordaz, el colectivo aymara Pukara decía que "la pareja de padrinos, en el mundo andino, son la autoridad que como modelo guía la formación de una nueva unidad *jaqe*. Se es *jaqe*, es decir persona humana, recién mediante el matrimonio y quién no es *jaqe* no puede atribuirse ser modelo o autoridad para la edificación social familiar, es decir, no puede ser padrino de matrimonio" (Pukara 2011). Hay que reconocerle eso sí, Morales no intentó dar consejos a las parejas; les dejó eso a los/las amautas.

De cualquier manera, Morales es un modelo particularmente malo en términos de igualdad en los roles de género. Por lo general, hace comentarios y bromas vergonzosamente machistas. Durante la marcha de los indígenas de tierras de bajas en 2011 para frenar la carretera que proponía el gobierno pase a través del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), Morales sugirió que sus seguidores cocaleros salgan a seducir a las mujeres de las comunidades indígenas a fin de conseguir su apoyo a la carretera (Erbol 2011). En 2012, provocó un escándalo en carnaval, cuando cantó varias coplas en las que insinuaba que podía acostarse con ministras o dirigentas de movimientos sociales (*Página Siete* 2012). En 2012, mientras hacía la inspección de un pozo hidrocarburífero, Morales preguntó a varias mujeres empleadas de la empresa si ellas eran "perforadoras o perforadas" (Eju TV 2012a).

En vista de la reputación de Morales, una puede interpretar la escena armada para la boda de modo diferente. Lo que impresiona a la vista es un hombre soltero, un poderoso jefe de Estado, otorgando su aprobación a la ceremonia desde arriba de una tarima. El arreglo espacial pone en claro que el Estado masculino está por encima del pueblo. La presencia de Morales aquí no es en calidad de padrino, sino como la figura paterna o el sacerdote, la fuerza que unifica a las parejas. Justo detrás suyo se encuentra una figura militar, como un claro mensaje de que el Estado tiene todo el poder militar detrás de él. Él representa al Estado plurinacional, encarnando una particular forma de nacionalismo a través de su propio cuerpo. Al igual que los amautas, a través del evento ritualizado su posición está vinculada a lo sagrado, al terreno moral más alto, a la legitimidad colectiva. Él hizo su aparición como un rey desde el lugar más elevado del escenario y recibió toda la pompa y ceremonia que semejante figura ameritaba. Su discurso fue el punto más alto del evento: su "bendición" vinculó al Estado plurinacional con los antiguos poderes del rey, de la Iglesia, de las deidades. En este punto, su soltería deja de ser peligrosa o estar fuera de lugar. El rey y el sacerdote encarnan formas de poder conocidas y seguras.

Estas vinculaciones simbólicas pueden verse con particular claridad cuando consideramos el hecho de que Evo estaba presidiendo ante una boda masiva. Los casamientos colectivos, si bien no son frecuentes, ocurren en muchos lugares en todo el mundo. Las bodas masivas Moonie armadas por la Iglesia Unificadora de Corea del Sur son probablemente las más famosas, aunque estas no son en realidad casamientos legales, sino simplemente la bendición a las parejas. En otros lugares, tales eventos

son algunas veces organizados para sufragar los costos, aunque los más comunes tienen el propósito de llamar la atención a una causa.[15] Sin embargo, en los Andes las bodas colectivas tienen una historia. Según las crónicas, el Estado Inca ordenaba ceremonias de casamiento en grupo una vez al año; según la versión de Richard Price "hombres y mujeres en edad de casarse se paraban mirándose unos a otras en dos filas paralelas frente a un funcionario estatal que se encontraba de visita. Cada hombre, empezando con los notables del lugar, seleccionaba una muchacha y la colocaba detrás suyo, con sus manos puestas sobre los hombros de él. Entonces, las parejas recibían juntas la bendición oficial del representante del Inca. Así oficializados, los matrimonios eran completamente indisolubles, con la imposición de la pena de muerte inclusive en caso de adulterio. El Estado proveía una casa, herramientas y campos para los recién casados, y el varón ingresaba de inmediato a las filas de los hombres en edad de pagar tributo" (Price 1965: 312).

El otro eco importante proviene de la Iglesia Católica, que también realizaba bodas colectivas. Price describe que, durante su trabajo de campo a principios de los 60, en varios lugares de los Andes había curas itinerantes que viajaban a las comunidades rurales y reunían a las parejas que se habían "juntado en pecado" para casarlas en ceremonias colectivas durante la Cuaresma. Los dirigentes locales participaban en estas redadas sin previo anuncio, capturando a las parejas que se sabía compartían lecho para llevarlas donde el cura. Al igual que la boda espectacular en 2011, estos casamientos tenían ventajas económicas: costaban solo hasta un 10% de una boda privada grande, debido a que únicamente requerían un mínimo de celebración y no había fiesta bailable puesto que siempre ocurrían durante la Cuaresma (318).[16]

En mi lectura de esta performance, el que Morales presida delante de esta ceremonia colectiva parece representar precisamente aquellas poderosas instituciones coloniales patriarcales –la Iglesia y el imperio–

15 En 2011, p. ej., 3.500 parejas se casaron en la India para llamar la atención a la elevada tasa de suicidios entre los agricultores allá (Radio France Internationale 2011). En 2009, el movimiento islámico palestino Hamas organizó un casamiento en el que cien viudas que habían perdido a sus esposos durante una ofensiva israelí en Gaza se volvieron a casar con militantes de Hamas (Abu Ramadan 2009). En septiembre de 2013, después que Nuevo México empezó a permitir matrimonios gays, las parejas tuvieron una boda masiva para celebrar (Preston 2013).

16 Por lo visto, los casamientos colectivos católicos se siguen celebrando en comunidades donde los sacerdotes no hacen visitas frecuentes.

que la descolonización pretende desmantelar. Feministas como Jenny Ybarnegaray Ortiz o Julieta Paredes sostienen que a pesar del intento de despatriarcalizar el matrimonio, nada que el VMD haya hecho –incluido este evento– ha cambiado la forma básicamente patriarcal del matrimonio en Bolivia. Las mujeres aún toman los nombres de sus esposos y sufren de una profunda desigualdad. La boda colectiva no hizo sino institucionalizar los mismos modelos heterosexuales de la familia que impuso la iglesia cristiana (Paredes 2011). Los amautas sustituyeron a los sacerdotes, pero no cambió nada más. Si querían acabar con el poder colonizador del Estado y la Iglesia, pregunta Paredes, ¿por qué tenía que meterse para nada el Estado en los casamientos? (comunicación personal, 2011).

Esta es la cuestión fundamental aquí. ¿Por qué promover matrimonios en primer lugar? Sugiero que la familia continúa siendo un medio disponible para la construcción de los sujetos, tal como lo ha sido desde tiempos coloniales. En este caso, a partir de una amplia variedad de posibilidades –las muchas formas de diferencia cultural o "pluriverso" que identificaron los activistas indígenas– el Estado parece estar estrechando las opciones, "fijando" las formas aceptables de ser indígena (ver Nelson 1999: 28). A través de un ritual emotivo y lleno de significados que pone en escena una nueva forma de ser indígena –mediante la adopción de formas culturales indígenas auspiciadas por el Estado– el Estado creaba nuevos sujetos que pueden encarnar y simbolizar su poder unificador. Sin embargo, al mismo tiempo que el Estado celebra la complementariedad de género, también parece estar poniendo su sello de aprobación a los matrimonios autorizados por el Estado liberal. Desvinculados de las obligaciones comunitarias que se consideran fundamentales en los matrimonios tradicionales andinos, estos casamientos vinculan a las parejas y la familia directamente con el Estado. Esto se lograba no descartando los símbolos coloniales de la Iglesia o el imperio, sino más bien usando su poder simbólico para legitimar una cierta visión nueva de las relaciones familiares indígenas. Al combinar los símbolos y prácticas rituales católicas con símbolos opuestos de las prácticas indígenas, el ritual pone al descubierto los conflictos raciales que subyacen de modo fundamental a la sociedad boliviana. De manera parecida a las performances culturales durante el período del indigenismo, esta tensión temerosa es armonizada finalmente por una resolución cristiana conservadora: una boda heterosexual supervisada por un fuerte Estado masculino. La cara "temible" de la indigeneidad queda domesticada, y no se hace ninguna mención al robo

[de la novia] o de los años de vivir juntos antes de casarse. El resultado es una indigeneidad teatralizada que evita los peligros del "indio" sucio, rebelde o salvaje, o de cualquier desacuerdo que podrían provocar. En su lugar, la indigeneidad promovida por este Estado paternal es ordenada, bonita y legitimada por sus evidentes vínculos con lo sagrado. Y lo que se representa más claramente es que la boda es "nuestra", es decir, se encuentra bajo el control del Estado benefactor. Charles Hale arguye que el multiculturalismo neoliberal produjo un "indio permitido", cuya diferencia cultural era reconocida siempre que no interfiriera con el Estado o con el capitalismo (Hale 2004). Sugiero que esta ritualización descolonizadora intenta crear un sujeto similar: el *descolonizado permitido*, el sujeto descolonizado autorizado que apoya al gobierno del MAS.

La teatralizada boda doble del vicepresidente –una en la Iglesia Católica y la otra en un espacio escenificado como "indígena"– puede verse como produciendo el mismo resultado. Una vez más, una mezcla de símbolos católicos e indígenas en Tiwanaku combinadas para reconocer, pero al mismo tiempo minimizar y borrar, las enormes diferencias de raza y clase evidenciadas por la extravagante boda en la Catedral. La feminista María Galindo captó esto perfectamente, al decir que la boda fue "católica para contentar a la Iglesia y a la clase media blanca, pero usa también un escenario rural e indígena para continuar con el uso fetichista de lo indígena como juguete sexual y político. Nos demuestra que una cosa no está reñida con la otra, sino que pueden ser perversamente complementarias y simultáneamente útiles" (Galindo 2012).

¿Lecturas múltiples?

Como todas las performances, estos espectáculos tenían múltiples audiencias y podían leerse de varias maneras. Para aquellos que se autoidentifican como indígenas andinos, y particularmente aquellos comprometidos con el proceso estatal de descolonización, esta performance ritual fue una oportunidad para revertir las formas coloniales de conocimiento que continúan borrando los valores y prácticas indígenas. Cuando asistí a una reunión de seguimiento con los que participaron en el casamiento colectivo algunos meses después, observé la reverencia con la que el personal del VMD y muchos de los participantes trataban a los amautas que inauguraron la reunión. La desconexión entre las atestadas calles de la ciudad de El Alto donde hubo la reunión

y los aromas terrosos de madera humeante e incienso desprendidos mientras los amautas cantaban y rezaban, llamaba la atención a la transformación radical que implican tales esfuerzos. Como clarifica Anders Burman (2011b), introducir asuntos "espirituales" al interior de lo que normalmente se considera la "política" pone en evidencia los efectos del colonialismo y la modernidad, y las pérdidas que han ocasionado. En su análisis de los actuales rituales de curación andina, él sugiere que los aymaras ven al colonialismo como una enfermedad que puede curarse mediante la limpieza del "elemento extraño" que fue impuesto cuando se perdió el *ajayu* (espíritu). Ese elemento extraño es el "español interior" que debe exorcizarse para permitir que el espíritu se recupere (2011b: 465). En esta perspectiva, la descolonización es un proceso en curso para "transformar el Estado en algo menos 'extraño'" (469), y las prácticas rituales como la boda colectiva y el matrimonio del vicepresidente en Tiwanaku son esenciales. Para ellos, estos son ataques directos a la colonialidad del poder y una forma de repensar la relación entre naturaleza, cultura y política. En este sentido, podemos ver el uso de estas formas culturales como medios de construir una nueva realidad política, un horizonte u utopía hacia la cual estos activistas desean que sociedad boliviana transite. Joanne Rappaport explica que los activistas culturales indígenas con quienes trabaja en la región Cauca de Colombia ven la cultura, no como algo concreto o preexistente, sino como una herramienta para delinear un proyecto político: "Los constructos esencializadores se entienden más provechosamente como guías para diseminar la política cultural y meterse a la actividad política que como verdades totalizantes; deben ser continuamente cuestionados, redefinidos y relanzados" (Rappaport 2005: 38-39). Es evidente que los activistas indígenas del VMD están comprometidos con esta forma de acción político cultural.

¿Qué dijeron los participantes? Un año después de los casamientos, pregunté a los participantes que pensaban de todo el asunto. ¿Había cambiado las cosas para ellos? Me encontré con varias parejas en la ciudad y viajé a una comunidad pequeña a cierta distancia de Tiwanaku para encontrarme con otras.[17] Todas las parejas con las que hablé dijeron estar complacidas de haberse casado en el evento de El Alto y

17 En total, hablé con unas diez parejas. Por tanto, mis observaciones no se basan en una encuesta que abarcara a todos los participantes. La antropóloga Tatiana Ramos suministró información adicional que respalda estas conclusiones generales.

felices de haber apoyado al presidente en su proceso de cambio. Habían disfrutado del espectáculo y el entusiasmo del evento, pero fue extraño y algo decepcionante. Conocí una pareja, Natalia y Crispín, en la plaza principal de Tiwanaku al atardecer. Habían recorrido caminando a pie el largo trayecto hasta el pueblo y me trajeron algo de queso de la leche de sus ovejas. Les había gustado usar sus ropas ancestrales, dijeron, pero echaron de menos que su familia no estuviera con ellos. Hablé con otra pareja, Gregorio y Amalia, en su casa de adobe ubicada con vista al largo valle que se extendía hasta el pueblo de Tiwanaku. Reclinados contra la pared, nos calentamos con el sol de la tarde. Gregorio dijo que no había entendido bien en qué se estaba metiendo, y hubiera deseado sinceramente que la ceremonia les hubiese permitido casarse y ser bendecidos por un sacerdote católico. Dijo que en su comunidad las bodas reportan un certificado de matrimonio firmado por el sacerdote y lamentaba que la suya no lo hubiera hecho. Les pregunté si sentían que las reuniones preparatorias a las que habían asistido, enfocadas en el género y las relaciones equitativas en la familia, habían sido de gran importancia para ellos. Ambos dijeron que no; en realidad no habían aprendido allí nada nuevo. "Nosotros ya vivimos esa vida familiar", dijo Amalia, "nosotros andamos bien". Es parte de nuestra fe católica, caminar bien en la vida. Se ve, si eres feliz. Si no, la gente de la comunidad intervendrá".

También señalaron que esta boda no les reportó los tipos de relacionamiento social de los que se habrían beneficiado en una boda normal. El presidente Morales era su padrino, pero solo lo era de nombre. Gregorio acababa de salir de una internación de tres semanas en un hospital de La Paz para recuperarse de una pierna rota. "Si hubiese tenido un padrino de verdad, habría venido a ayudarme en el hospital", se lamentaba. Amalia dijo que la boda fue triste para ella, porque en vez de tener una fiesta prolongada en la comunidad, después de la ceremonia en El Alto, estuvieron solos en la ciudad. Afortunadamente, tenían un pariente que los invitó a cenar. Otras personas tomaron el asunto con más humor. Virgilio, el vecino de Gregorio, se salió del partido de futbol que estaba jugando en el barrio para describirme sus experiencias. Dijo que en su comunidad tienen la costumbre de ir donde el padrino cada año en época de carnaval, para reportarse, llevar algo a su casa y dar cuenta de cómo se comportaron durante el año. "¿Debería visitar a Evo en estos carnavales?", preguntó juguetonamente. Pero lo más importante para ellos era el hecho de que el VMD no había cumplido su promesa de construirles

casas. Natalia y Crispín, que ya fueron mencionados antes, calificaron aquello como una gran decepción. No podían creer que don Evo dejara que esto ocurriera. Ellos forman parte del comité que han conformado las parejas del área de Tiwanaku para empujar sus demandas de que la promesa se cumpla. En el VMD me dijeron que esta omisión se debía a una reorganización del Viceministerio de Vivienda, y esperaban que el programa volviera pronto a funcionar de nuevo. Sea esto cierto o si se trata de otro ejemplo de la corrupción estatal (ver *Opinión* 2012), las parejas recién casadas están esperando que el gobierno llegue a cumplirles. Cuando me contacté con el VMD en 2015 para averiguar sobre este asunto, balbucearon evasivamente y dijeron que me contactarían para informarme, nunca lo hicieron.

Las respuestas de estas parejas demuestran los efectos contradictorios y complejos que pueden tener tales intentos estatales por lograr una hegemonía cultural. Los participantes no son receptores pasivos de políticas impuestas por el Estado, sino agentes con sus propias concepciones y prioridades. Ellos entendieron que el evento era un show y jugaron el papel que les asignaron en el mismo por diversas razones, sea obtener una vivienda o sentirse orgullosos de su rol cívico o incluso para pasarla bien jugando con las figuras de la indigeneidad. Pero muchos también pusieron en claro que los varios significados que le daban a su participación se entendían en el contexto de las relaciones sociales y políticas del clientelismo, la militancia partidaria y la agenda más amplia del MAS. Es decir, percibieron la boda colectiva como un esfuerzo del gobierno del MAS por ganar apoyo y legitimidad. Esto era incluso más cierto de la boda del vicepresidente García Linera, que debía celebrarse en el complejo ceremonial cercano a Tiwanaku pocas semanas después de mi visita. Los planes de la boda habían recibido mucha publicidad. El conocido líder aymara Felipe Quispe dijo que la boda traería mala suerte al lugar sagrado, ensuciándolo. "Ningún aymara se casa allí", dijo. García "quiere aparentar y le dijo que si quería indianizarse debió haberse casado con una indígena y no con una mujer aristocrática, una mujer de la élite, de su casta" (Eju TV 2012b). Las parejas con las que hablé no fueron tan despectivas. Ellas estaban entusiasmadas, nuevamente, de que la atención estuviera dirigida a sus comunidades, y se preguntaban si ello podría ayudar a llevar dinero a los emprendimientos locales. ¿Y la propia boda del vicepresidente? "Bien no más", me dijo Gregorio. "Pero es extraño. Ni siquiera son de por acá. Otro show. Pero se entiende: es aquí donde Evo inició su gobierno". Él recordaba correctamente otro

momento de espectáculo en el que Morales vinculó su legitimidad a su herencia indígena.

Esto nos lleva a la pregunta de cuál era la audiencia para la que se había pensado este espectáculo. El carácter de espectáculo público del evento sugiere que no está solamente dirigido a los participantes. Lo más probable es que estuviera dirigido al electorado del MAS, particularmente a la gran población de gente con raíces indígenas, pero que han dejado de "identificarse fuertemente con los modos de vida y valores culturales de sus comunidades de origen" (Canessa 2014: 20). Andrew Canessa sostiene que una buena parte de la población de Bolivia entra en esta categoría, entre ellos, los cocaleros del Chapare y los grandes contingentes de campesinos sin tierra, comerciantes urbanos y colonizadores del altiplano en tierras bajas. El Alto, la ciudad donde tuvo lugar la ceremonia matrimonial colectiva, tiene la mayor concentración de personas indígenas urbanizadas, la mayor parte de las cuales obtienen sus ingresos de actividades de comercio, transporte y servicios. Si bien un gran número de alteños mantienen vínculos estrechos con las comunidades rurales e introducen prácticas comunales en sus vidas urbanas, tal como lo mostró Sian Lazar (2007), otros tantos han empezado a dejarlas en el pasado a medida en que se integran a la clase media. Retomo el análisis más detallado de esta nueva identidad en el capítulo 6. ¿Qué les ofrece a estos últimos la versión inventada y genérica de la indigeneidad que se presentó en el espectáculo del casamiento colectivo?

No hay una respuesta simple. Por un lado, como bien lo explica Canessa, este grupo tiene una conciencia histórica del racismo y la injusticia. La elección de Morales ha implicado que ellos se autoidentifican menos como mestizos y más como cholos, o indígenas, incluso si ahora están adoptando los estilos de vida de la clase media urbana (Canessa 2014: 20). El ejemplo de Morales y la forma de indigeneidad idealizada que ofrece les permite a estos "indígenas cosmopolitas" (Goodale 2006) una forma de profundizar esta identidad sin retornar a la comunidad rural, o de involucrarse en este tipo de relaciones y obligaciones comunitarias o colectivas que describen los mencionados Gregorio y Virgilio de Tiwanaku. De manera parecida a las cada vez más frecuentes celebraciones del Año Nuevo Andino, que permite a los residentes urbanos y turistas extranjeros por igual participar de la espiritualidad andina (Sammels 2012), la boda espectacular presentaba una forma de indigeneidad de fácil incorporación en la vida urbana. En 2012, Silvia Rivera Cusicanqui me dijo que este era uno de los principales atractivos del discurso étnico del

MAS: "ya no nos sentimos avergonzados de nuestra identidad". Lo que es más importante, "Evo nos da un 'paraguas' bajo el cual podemos ser diferentes. Él nos permite de cierta manera la posibilidad de resistir los textos ocultos del capitalismo consumista transnacional" (comunicación personal, 2012).[18]

Pero aceptar esta versión idealizada y homogeneizada de la indigeneidad tiene sus costos: ocultar la compleja realidad de la vida indígena. El activista aymara Pedro Portugal sostiene que concentrarse en una cultura supuestamente ancestral y unos rituales andinos milenarios es una mistificación peligrosa de los aymaras contemporáneos de carne y hueso. Observó que, a pesar de que los aymaras son una fuerza dinámica para el capitalismo, la industria y el progreso en Bolivia, el "pachamamismo" –el discurso que valoriza las cosmovisiones andinas, especialmente aquellas relacionadas con la Pachamama, la Madre Tierra– los hace ver como exóticos y atrasados. Esta folklorización no es solo degradante, es peligrosa, porque despierta miedos latentes entre los mestizos, quienes temen que los indios estén tratando de "voltear la tortilla" y volver a cierto pasado irracional (comunicación personal, 2012). De manera similar, Silvia Rivera Cusicanqui objeta el carácter "purista" de esta folklorización porque desprecia las formas existentes de la religiosidad indígena. "La mayoría de indígenas que practican la religión lo hacen con cruces, vírgenes, santos e iglesias; quitar eso es quitarles sus fundamentos" (comunicación personal, 2012). En lo esencial, ellos están argumentando que el gobierno de Morales está haciendo lo mismo que hizo el proyecto del indigenismo: recurrir a una visión homogeneizadora, estática y distorsionadora del indio "auténtico".

Conclusión

Estas performances culturales actúan como vehículos para la representación y re-representación de las tensiones más perdurables de la sociedad boliviana. En consecuencia, produjeron numerosas y dispares interpretaciones. Para algunos, la utilización de estas performances y rituales culturales de fuerte contenido simbólico para visibilizar la colonialidad

18 Rivera Cusicanqui es actualmente una activa crítica del gobierno del MAS, de modo que esta afirmación anterior suya no deben entenderse como un respaldo a la agenda de ese partido.

y celebrar formas alternativas de relacionamiento familiar es un primer ejemplo de cómo puede el Estado impulsar a la sociedad boliviana hacia adelante por la vía de la justicia social, contrarrestando el racismo que ha relegado a los indígenas a lo que Rancière llamaría "inexistencia" [*inexistence*]. Desde este punto de vista, estos actos simbólicos no eran shows frívolos, sino actos de una política emancipadora que intentan alterar radicalmente el reparto de lo sensible.

Para otros, en cambio, los casamientos ponían en cuestionamiento la credibilidad del compromiso estatal con la descolonización. En lugar de promover una forma diferente de conocimiento o epistemología –un reconocimiento de las diferentes formas de pensar y estar en el mundo, lo que requeriría una forma radicalmente diferente de autogobierno indígena– estos casamientos actuaban más bien como otro mecanismo para cimentar el proyecto de construcción estatal del MAS. Desde esta perspectiva, los casamientos vaciaron la indigeneidad de su complejidad y su potencial emancipatorio, funcionalizándola más bien como la posición de un sujeto nacional folklórico subordinado al control bienhechor del Estado. En lugar de expresar el "desacuerdo" que caracterizaba a la indigeneidad al inicio del gobierno de Morales, cuando los actores indígenas ofrecían radicales desafíos al sistema neoliberal, estas performances utilizaban el discurso de la descolonización para formar un consenso sobre qué significa la indigeneidad y quiénes hablan por ella. Tales esfuerzos por formar consensos constituyen una clásica estrategia de construcción nacional, por cuanto los Estados nación se justifican mediante representaciones –casi siempre ficticias– de un sujeto nacional coherente. Podríamos caracterizarla también como una forma de "pospolítica", lo que los teóricos de la política llaman prácticas emergentes de gobernanza que funcionan a través del consenso anticipado [*prefigured consensus*] que rodea a los campos de intervención técnica aparentemente neutros políticamente (Swyngedouw 2009, 2010; ver también Postero en Elinoff, 2019). Rancière advierte que tales prácticas tienen el efecto de cerrar los posibles desacuerdos fundamentales respecto al orden existente (Rancière 2006: 81). ¿Estaba el gobierno de Morales ejerciendo esta especie de pospolítica mediante la apropiación de la descolonización y la indigeneidad? Es obvio que no se trata del mismo tipo de intervención técnica que vemos en otras formas de pospolítica, como las ONG de desarrollo o los científicos del cambio climático. Empero se puede ver el mismo resultado: el aparato estatal produce un consenso aparentemente irrefutable sobre la indigeneidad, que sirve al propósito de deslegitimar

el desacuerdo. Esto ilustra cuán fácilmente la política puede convertirse en lo policial, a medida en que el Estado se apropia de la categoría de indegeneidad para justificar su propia existencia. Plantea también importantes interrogantes acerca de la posibilidad de que el Estado liberal tenga la capacidad para promover políticas revolucionarias. ¿Puede el Estado ser alguna vez el ámbito o sitio propio de la política, en la acepción ranciereana del término, o está el Estado siempre inclinado estructuralmente a reforzar el orden policial? ¿Qué pasa si lo policial ya está basado en un nuevo conteo emancipador, como era el caso del proyecto plurinacional del MAS? Esta es la paradoja del Estado masista: es al mismo tiempo un Estado liberal y uno indígena. Sin embargo, como muestra este capítulo, las múltiples interpretaciones de los casamientos plurinacionales demuestran no solo la frontera borrosa entre la política y lo policial sino la promesa continua de la descolonización.

SEGUNDA PARTE

Desarrollo y descolonización

CAPÍTULO 4

¿Vivir bien? La batalla por el desarrollo nacional

La cumbre de Cochabamba

En abril de 2010, el presidente Evo Morales fue anfitrión de una conferencia internacional sobre el cambio climático global en Tiquipaya - Cochabamba. Asistieron representantes, grupos indígenas y movimientos sociales de 140 países a esta "Cumbre de Pueblos del Mundo sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra" (también conocida como la "Cumbre de Cochabamba"). En Bolivia se sienten ya los efectos devastadores del cambio climático. En los últimos años, sus regiones amazónicas han sufrido terribles inundaciones e incendios, mientras que sus llanuras de tierras bajas han experimentado sequías severas. En las altas punas, los dos principales glaciares que proporcionan agua potable a las ciudades se están achicando. El glaciar del pico nevado de Chacaltaya desapareció completamente en años recientes; otros ya han perdido entre 40 a 50% de su capacidad (*Democracy Now* 2010a; Rosenthal 2009). El lago Poopó, cerca de Oruro, se ha secado completamente. De modo que Morales convocó a la Cumbre de Cochabamba con un gran sentido de urgencia. En medio de un ambiente festivo de participación democrática popular, unas 30 mil personas y 17 mesas de trabajo se reunieron para sacar resoluciones que pretendían abordar los problemas que habían quedado sin respuesta en la Conferencia sobre Cambio Climático de las Naciones Unidas, que se había reunido poco antes (diciembre 2009) en Copenhague. En su declaración inaugural, el presidente Morales estableció el tono de la reunión:

> Estamos aquí reunidos, porque los llamados países desarrollados no cumplieron con su obligación de establecer compromisos sustanciales de reducción de gases de efecto invernadero en Copenhague. [S]olo tenemos dos caminos, la Pachamama o la muerte, tenemos dos caminos, muere el Capitalismo o muere la Madre Tierra, vive el Capitalismo o vive la Madre Tierra, por supuesto hermanas y hermanos aquí estamos por la vida, por la unidad, por la humanidad y por los derechos de la Madre Tierra. ¡Que vivan los derechos de la Madre Tierra! ¡Que muera el capitalismo! (*Democracy Now* 2010a)

Morales había pasado el año anterior intentando, sin resultados, establecer estos puntos. Empezó su cruzada en Naciones Unidas en septiembre de 2009, afirmando que él creía que defender a la Madre Tierra se había vuelto más importante que defender los derechos humanos. Decía que "la Madre Tierra, el Planeta Tierra, puede existir sin vida humana, pero la vida humana no puede existir sin la Madre Tierra" (Morales 2009). Luego, durante la Conferencia de Copenhague en diciembre de 2009, Morales se dirigió a los líderes mundiales instándoles a mantener los aumentos de temperatura en el transcurso del siglo por debajo de un grado centígrado (en vez de los dos grados centígrados que finalmente se acordaron). De forma aún más provocativa, sostuvo que los países ricos deberían pagar compensaciones climáticas –lo que denominó "deuda climática"– a esos países más pobres que sufren los efectos del cambio climático. Advirtiendo un "holocausto climático" que destruiría África y muchas naciones insulares, demandó un tribunal de justicia climática internacional para juzgar a los países por "crímenes" contra el clima (Vidal 2009).

El resultante "Acuerdo de los Pueblos del Mundo" a la conclusión de la Cumbre de Cochabamba reflejó las preocupaciones de Morales (Cooper 2010). Dicho acuerdo denunció los acuerdos de Copenhague, y apoyó el llamado de Morales a limitar el calentamiento global por debajo de un grado centígrado. También se pronunció por la aprobación de una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, la creación de un Tribunal Internacional para enjuiciar a los grandes contaminadores, la protección de los migrantes climáticos, la creación de un "Fondo de Adaptación" para ayudar a los países afectados por el cambio climático, además del pleno reconocimiento en 2007 por la Declaración de Naciones Unidas respecto a los Derechos de los Pueblos Indígenas, cuyos territorios y medios de vida son los más afectados por el cambio climático. El acuerdo concluyó con la necesidad de realizar un

referendo a nivel global para consultar a los pueblos del mundo sobre todos estos temas, combinando el destino del planeta con la necesidad de una democracia mundial.

El discurso de la Pachamama: amar a la Madre Tierra

La Cumbre de Cochabamba reforzó la reputación internacional de Morales, otorgándole una plataforma de gran visibilidad para su conocida crítica al imperialismo, militarismo y neoliberalismo. Uno de los logros más importantes de la cumbre, le dijo a Amy Goodman de *Democracy Now*, fue que en vez de hablar únicamente acerca de los efectos del cambio climático, esta cumbre examinó la causa subyacente, concretamente, el capitalismo (*Democracy Now* 2010b). Morales habló varias veces sobre la necesidad de poner fin al "desarrollo irracional de la industrialización ilimitada", de acabar con "el lujo del consumismo", afirmando que tales formas de capitalismo son "el peor enemigo de la humanidad" (*Democracy Now* 2009). Frente a esta forma de desarrollo occidental, Morales proponía una alternativa liberadora: un modelo de desarrollo sostenible basado en los valores indígenas y la reverencia a la *Pachamama*, o la Madre Tierra, denominado *vivir bien*. El sostenía que la única forma de acabar con el calentamiento global es dando fin a la "búsqueda de vivir mejor", que él piensa caracteriza al objetivo del capitalismo consumista. Lo explicó de la siguiente manera: "Vivir mejor es explotar a los seres humanos. Es saquear los recursos naturales. Es egoísmo, es individualismo. Por tanto, en esas políticas del capitalismo no hay solidaridad o complementariedad. No hay reciprocidad…Vivir mejor es a costa del otro. Vivir mejor es a costa de destruir el medio ambiente" (citado en *Democracy Now* 2009).

Este discurso ha sido enormemente influyente, al menos a nivel simbólico. Pero si bien este discurso aumentó la reputación de Morales en el exterior, no ocurre lo mismo en Bolivia donde existen serias y continuas controversias respecto al desarrollo. Por un lado, Morales y su gobierno han prometido implementar un modelo de desarrollo sostenible basado en los valores indígenas. Por el otro, el gobierno continúa explotando sus recursos naturales para obtener los ingresos necesarios que redistribuyan los beneficios a las poblaciones pobres del país. En este capítulo, demuestro cómo disputaron entre sí estos dos impulsos aparentemente irreconciliables y cómo se articulan a la

noción de descolonización del gobierno. Identifico las formas en que el gobierno ha teorizado *lo indígena*, el *vivir bien* y la *descolonización* en sus documentos oficiales, así como en sus políticas y sus prácticas, y muestro las maneras en que el equilibrio entre ellos ha cambiado en el transcurso del tiempo. El desarrollo parece ser una noción maleable que puede asumir connotaciones "indígenas" cuando se necesita apoyar la agenda global de descolonización. Sin embargo, en última instancia, el gobierno de Morales ha ignorado las alternativas radicales basadas en los valores indígenas favoreciendo las ideas más tradicionales del desarrollo capitalista y extractivista.

Enfocarse en la economía política boliviana bajo la presidencia de Morales dirige nuestra atención a otro sitio de la política. En los términos de Rancière, las decisiones que conciernen al desarrollo son una instancia tanto de la política como de lo policial, del mismo modo que el casamiento colectivo que describí en el capítulo 3. Como lo evidencia la descripción de la Cumbre Climática Alternativa de Cochabamba, Morales y el gobierno del MAS han representado a los recursos naturales y el medio ambiente como plataformas de una política emancipadora. La posibilidad de revertir la larga historia de relaciones de explotación entre Bolivia como productor de materias primas y los mercados externos no es únicamente una forma ampliamente popular de antiimperialismo, sino también una forma de descolonización, por cuanto beneficia a las poblaciones pobres e indígenas del país. Pero esta forma de política también posibilita una nueva forma del orden policial, debido a que el gobierno "indígena" consolidó su poder sobre la toma de decisiones respecto al desarrollo nacional y la extracción de recursos naturales. Mi impresión es que, con el tiempo, el gobierno decidió que su necesidad de continuar con las formas de desarrollo extractivista se anteponía a cualesquiera otros objetivos. En el proceso, la descolonización perdió la mayor parte de su sentido emancipador, dejando a los activistas indígenas con menos recursos para lograr sus objetivos políticos.

El plan nacional de desarrollo de 2006

En los primeros años del gobierno del MAS, Evo Morales dio pasos significativos para transformar la relación entre el Estado y el mercado, y revertir el proyecto neoliberal de las décadas anteriores. El MAS apuntó a convertir al Estado en principal actor de la economía, reinsertando el

desarrollo económico en el tejido de la vida social, política y cultural. Se trata de un cuestionamiento abierto a la ideología neoliberal ortodoxa –si bien no a sus prácticas– que aboga por la separación de lo económico y lo político. Las políticas neoliberales ortodoxas intentan que el Estado esté fuera de la esfera económica, protegiendo la libertad de los individuos para realizar contratos en el "mercado libre" (Harvey 2005). El gobierno elaboró una guía general de sus planes en junio de 2006, cuando publicó su Plan Nacional de Desarrollo o PND (Bolivia 2006). Vale la pena analizar con detenimiento el lenguaje del PND para entender la forma en que el MAS asoció en su discurso al neoliberalismo con el colonialismo y cómo ubicó su proyecto alternativo en las costumbres y potencialidades indígenas.

El PND describe el objetivo del desarrollo nacional como uno "que remueva, desde sus raíces, la profunda desigualdad social y la inhumana exclusión que oprimen a la mayoría de la población boliviana, particularmente la de origen indígena" (1). Esta desigualdad, como lo aclara el PND, es producto del colonialismo, el capitalismo y el neoliberalismo. El colonialismo, que persistió a través del período republicano, negó a los pueblos indígenas no únicamente su dignidad y su trabajo, sino también el derecho a la propiedad de los medios productivos, a principalmente la tierra. A continuación, el modelo primario exportador de la minería capitalista de la plata y el estaño profundizó estas desigualdades, beneficiando a un pequeño núcleo de oligarcas. A lo largo de la primera mitad del siglo XX, la mayor parte de las riquezas naturales de Bolivia se exportó a otros países, junto con las ganancias provenientes de su explotación. Las reformas de la revolución de 1952, entre ellas la nacionalización de las minas, no fueron suficientes para superar las causas originarias de las desigualdades estructurales y exclusiones sociales. En vez de ello, el capitalismo de Estado de la segunda mitad del siglo XX solo dio lugar al surgimiento de nuevas oligarquías regionales que se apropiaron del patrimonio estatal. Este período terminó en la crisis de la deuda externa y la hiperinflación, que condujeron al período neoliberal (ibid.).El modelo neoliberal, afirma el PND, fue impuesto para resolver el fracaso del Estado de bienestar, que fue considerado enteramente ineficiente y corrupto. "De esta manera, el Estado fue sustituido por el mercado en la función asignadora de recursos para la producción de bienes y servicios y también para la distribución de la riqueza" (2). El resultado fue la exacerbación de la concentración de riqueza, el acceso a los medios de producción y empleos para una fracción de la población.

Esta "desigualdad y la discriminación social, denominada 'pobreza' por el colonialismo neoliberal", propulsó medidas compensatorias tales como las políticas de reducción de la pobreza que con frecuencia acompañaron a los programas de ajuste estructural y, en el año 2000, las Metas de Desarrollo del Milenio de las NNUU. Aunque esto equivalía a un reconocimiento del fracaso del mercado y la necesidad de la intervención estatal, los programas neoliberales contra la pobreza siguieron sujetos a la lógica del mercado. Las ONG y la cooperación internacional aparecieron en este vacío con proyectos de desarrollo, pero puesto que no encaraban las causas fundamentales, tampoco pudieron resolver los problemas, y más bien al crear proyectos que respondían a objetivos externos, debilitaban al Estado e incurrían en un gasto ineficiente de recursos financieros. Fue así que, bajo el neoliberalismo, dice el PND, el desarrollo del país estuvo sujeto a los intereses de las organizaciones multilaterales y las empresas transnacionales (3).

Este modelo de desarrollo fracasó porque es el producto de un "sistema de dominación étnica, cultural y política, impregnado de racismo" (12). De modo que el nuevo plan de desarrollo debe tener como propósito central

> la supresión de las causas que originan la desigualdad y la exclusión social en el país, lo que significa cambiar el patrón primario exportador y los fundamentos del colonialismo y el neoliberalismo que lo sustentan. Es decir, desmontar, no solo los dispositivos económicos, sino también los políticos y culturales, coloniales y neoliberales, erigidos por la cultura dominante, que se encuentran diseminados en los intersticios más profundos de la organización del Estado y también en la mente de las personas a través de la práctica social individual en detrimento de la solidaridad y la complementariedad. (4)

Para lograr esto, el PND proponía un modelo alternativo de desarrollo surgido de las demandas sociales de la mayoría de la población cuya voz fue silenciada por el neoliberalismo. Debido a que el neoliberalismo concebía al desarrollo como algo exclusivamente asociado al crecimiento económico, desvinculado del Estado o la política, "le ha expropiado al pueblo el derecho a proponer y debatir su futuro común" (9). Sin embargo, actualmente esta población rechaza el modelo de desarrollo neoliberal, que se basaba en ideas occidentales y disimulaba los mecanismos de dominación y poder. En cambio, el Plan ofrecía un nuevo modelo basado en el *vivir bien*, al que Morales hizo referencia

en la entrevista antes citada. Derivado de la cosmovisión de los pueblos indígenas, se refiere a las formas comunitarias de convivencia. Este nuevo modelo implica respeto intercultural y simetrías de poder: "No se puede vivir bien si los demás viven mal" (10). El PND argumenta que esta noción colectiva de bienestar es muy diferente a las nociones occidentales del bienestar individual, que se puede lograr a costa de los demás o el medio ambiente. Difiere también de las nociones occidentales en que va más allá de lo material y económico para incluir valores tales como la afectividad, el reconocimiento, el pluralismo, el prestigio social y la dignidad (10). Los bolivianos no son los únicos en proponer esta noción: en Ecuador, donde se lo llama *sumak kawsay* (un término quechua para "vida buena"), también se la propone como la base de formas alternativas de desarrollo (ver Radcliffe 2012).

El PND insistía en que para poner en funcionamiento esta forma alternativa de desarrollo se requería la intervención del Estado como "protagonista y promotor del desarrollo nacional" (4). Esto es así porque el Estado es "un nuevo poder que surge de los sectores populares y de los pueblos indígenas, de las comunidades campesinas y de los trabajadores del campo y de la ciudad" (14). Cambiará la sociedad y la economía, pero solo si permite "que todos los pueblos y culturas estén presentes en las decisiones económicas y políticas del Estado" (15). Esto quiere decir que la capacidad del pueblo para decidir debe recuperarse dentro de una nueva noción de nación que reconozca la plurietnicidad y multiculturalidad del país, así como la vitalidad de los movimientos sociales. Por último, el PND sugería que estos actores sociales recientemente empoderados crearían un nuevo Estado durante el debate democrático en la Asamblea Constituyente. Eso ocurrió efectivamente (ver capítulo 2) y el lenguaje del vivir bien fue parte fundamental de la constitución que se aprobó. La constitución boliviana de 2009 establece que: "El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, *para vivir bien*" (Bolivia 2009, Art. 8, pt. 2; cursivas añadidas).

El PND aclara significativamente las formas en que el Estado plurinacional articuló la indigeneidad, el desarrollo y la descolonización. Esto se hace evidente en la manera en que el documento vuelve una y otra vez a su afirmación de que el fundamento de la sociedad boliviana

son sus pueblos indígenas y los movimientos sociales, vinculando el bienestar de todos bolivianos y la nación entera a sus pueblos indígenas y movimientos sociales. Sin embargo, al caracterizar a la mayoría de la población como indígena, se suprime la compleja relación entre raza y clase que llevó a los bolivianos pobres a identificarse como campesinos en algunas épocas, y como indígenas o pueblos originarios en otras (Postero 2007a; Albó 2000; Canessa 2006). Mucha gente de las ciudades tiene identidades muy ambiguas, adoptan la categoría de cholo, asumiendo orgullosamente su herencia indígena, pero también identificándose como miembros de la clase media mestiza (Barragán 2006; Rivera Cusicanqui 2010). Ya hemos visto en la discusión respecto a la boda colectiva que la categoría de lo indígena es un ámbito de ambigüedad, así como de un considerable trabajo discursivo y simbólico. Quiénes ameritan ser incluidos como indígenas sigue siendo una cuestión importante en la Bolivia actual y una sujeta a interpretaciones múltiples y en competencia. Se puede ver aquí que los autores del PND utilizaron esta ambigüedad, al combinar valores inspirados en el repertorio indígena con los valores ciertos y probados del liberalismo, y vinculándolos luego con los discursos internacionalmente reconocidos del multiculturalismo, la sostenibilidad ambiental, la democratización y los derechos humanos. El documento demuestra cuán fértil puede ser el repertorio de los valores y la cultura indígena, y con qué flexibilidad puede ser adaptado.

El PND articula lo indígena con el desarrollo nacional de una segunda manera, vinculando al neoliberalismo con el colonialismo como etapas de un modelo coherente y perdurable de explotación económica y cultural. El documento del PND explica que sus autores rechazan la definición neoliberal del desarrollo como algo estrictamente económico o material, y lo redefinen intencionalmente para que incluya los derechos políticos y culturales, con un énfasis particular en la dignidad humana y los derechos humanos. De este modo, para los autores del PND el desarrollo debe entenderse en términos de valores culturales y formas de organización social (Bolivia 2006: 12). El discurso del MAS que plantea un reto al neoliberalismo colonial articula una realidad que los pobres y los pueblos indígenas de Bolivia conocen muy bien: el mercado no es un lugar neutro, sino uno que refuerza las relaciones de poder ya existentes de raza y clase. Es decir, el MAS no ofreció su proyecto simplemente como un modelo económico diferente a ser debatido entre economistas con distintos modelos en competencia. Por el contrario, se presentó como el instrumento político para crear un nuevo país descolonizado basado en

la justicia social y la igualdad multicultural. En los términos de Rancière, se trata de una forma de la política, al exigir que los pueblos indígenas y los pobres anteriormente invisibles no solo sean vistos y escuchados sino también sean los beneficiarios del desarrollo nacional.

El proyecto de desarrollo de Morales: reafirmar el papel del Estado central

El aspecto más saliente del programa antineoliberal de Morales ya había empezado cuando el PND estaba siendo elaborado. En mayo de 2006, Morales "nacionalizó" el sector de hidrocarburos, enviando destacamentos del ejército para la toma de las instalaciones de gas natural en propiedad de empresas extranjeras ubicadas en la región oriental del país. Los recursos mineros y de hidrocarburos fueron nacionalizados por el Estado después de la revolución de 1952 para ser manejados por empresas estatales hasta la época neoliberal, cuando fueron nuevamente privatizados. En consecuencia, hay una larga memoria colectiva de la participación del Estado en la explotación de lo que se considera el patrimonio nacional. Más importante quizás, las minas constituían una gran parte del sector de empleo público, uno caracterizado por buenos salarios y beneficios sociales, y de estatus elevado con la idea de estar trabajando para el país (Nash 1979). La "relocalización" o despido masivo de los mineros a mediados de los 80, como parte del ajuste estructural neoliberal, fue considerada una afrenta a la dignidad de la clase trabajadora boliviana (ver Nash 1992). Fue así que Morales tocó una fibra nacionalista muy sensible cuando escenificó la toma del sector de hidrocarburos en mayo de 2007.

Está claro que la reafirmación del papel del Estado en la economía cuestionó al modelo neoliberal, enviando señales de reversión de las tendencias privatizadoras de los 90. Sin embargo, no se trató de un simple retorno al pasado. Morales no expropió los bienes y activos de las empresas transnacionales que funcionaban en las concesiones para la explotación de hidrocarburos. En vez de ello, el decreto de nacionalización dio 6 meses a las empresas para renegociar sus contratos con el Estado. Al mismo tiempo, elevó drásticamente los impuestos y regalías de los productores de gas y gravó las utilidades provenientes de la explotación del gas natural, incrementando el llamado "impuesto directo a los hidrocarburos" (IDH). Antes de ello, las empresas retenían cerca del 82%

de las utilidades, dejando en favor del Estado solo un porcentaje menor. Los nuevos impuestos, regalías y contratos renegociados invirtieron estas proporciones; bajo los nuevos términos, el gobierno central recibe cerca del 54% de las utilidades (*Andean Information Network* 2007a, b). Con todo, esto no llegaba a ser una "nacionalización". Para el 2014, las empresas transnacionales producían el 86% de las exportaciones de gas, mientras que la empresa estatal de hidrocarburos YPFB solo produce el 14% (Arze 2016: 14). Por tanto, este modelo no es ni una política de reorientación hacia el mercado interno como las que se implementaron bajo la llamada industrialización con "sustitución de importaciones" de los 70, ni el final del patrón primario exportador tan censurado en el PND. El desarrollo nacional del país ha seguido profundamente vinculado al capitalismo global.

El vicepresidente Álvaro García Linera explicó esta dependencia de la explotación capitalista de hidrocarburos como parte del modelo de desarrollo integral del Estado boliviano, que él denomina "capitalismo andino amazónico":

> Se trata de construir un Estado fuerte, que pueda coordinar de una manera equilibrada las tres plataformas "económico productivas" que coexisten en Bolivia: la comunitaria, la familiar y la "moderna industrial". Se trata de transferir una parte del excedente proveniente de los hidrocarburos [petróleo y gas] nacionalizados a objeto de alentar el establecimiento de formas de autoorganización, autogestión y desarrollo comercial que sean verdaderamente andinas y amazónicas. Hasta ahora, estos sectores tradicionales no han podido desarrollarse debido a que el sector "moderno industrial" ha acaparado los excedentes. Nuestra idea es que estos sectores tradicionales deberían tener un apoyo económico, deberían tener acceso a materias primas y mercados, los cuales podrían entonces generar prosperidad dentro de estos procesos artesanales de base familiar. Bolivia seguirá siendo capitalista dentro de 50 o 100 años. (citado en Stefanoni 2005)

Según García Linera, a medida en que el Estado invierta en modernizar estas economías indígenas de base familiar, con el tiempo surgirá un proletariado que sea capaz de provocar una transición final al socialismo.

Mientras tanto, sin embargo, como resultado de esta reafirmación del control sobre las utilidades provenientes de sus recursos naturales, Bolivia pudo alterar radicalmente su situación financiera. Los ingresos fiscales derivados del gas y petróleo pasaron de US$ 173 millones en 2002 a un estimado de US$ 1570 millones en 2007 (Ministerio de Hidrocarburos

y Energía 2007, citado en *Andean Information Network* 2007a). Buena parte de ello se debió al hecho de que los precios del petróleo subieron drásticamente durante los primeros años del gobierno del MAS, hasta un nivel aproximadamente cinco veces mayor que los registrados durante los años de Sánchez de Lozada (Laserna Rojas *et al.* 2009: 31). El déficit fiscal, que alcanzó un promedio de 4.9% durante los años neoliberales, fue eliminado eficazmente. Por primera vez, Bolivia empezó a tener un superávit que alcanzó al 5% del PIB en 2008, y acumuló grandes reservas internacionales, del orden de US$ 8.5 mil millones (Weisbrot *et al.* 2009: 13, 20). Utilizando este superávit en su política fiscal, Bolivia pudo manejar la recesión financiera mucho mejor que otros países en la región. Además, la economía registró un crecimiento anual del 5.2% entre 2006 y 2009.

Recién desde hace unos años, la economía empezó a enfrentar algunas complicaciones siendo la caída de los precios del gas y los minerales lo más importante, lo que redujo los ingresos fiscales. Las sanciones comerciales impuestas a Bolivia en 2007 en aplicación del Código de Promoción de las Exportaciones Andinas y Erradicación de Substancias Controladas (ATPDEA por sus siglas en inglés) impidieron las exportaciones a los Estados Unidos (Weisbrot *et al.* 2009: 27). Hasta que, en diciembre 2010, mencionando la preocupación de que gran parte de la gasolina y el diésel altamente subvencionados estaba siendo llevada de contrabando a los países vecinos, Morales anunció que su gobierno estaba cortando los subsidios a la gasolina y subiendo su precio, una clásica medida de shock neoliberal. Empero, después de masivas movilizaciones y huelgas en rechazo a lo que se bautizó como el "gasolinazo", Morales retrocedió no sin antes convocar a los movimientos sociales a reunirse con el gobierno para encontrar soluciones (Quiroga 2011). Esto evidenció que el desafío que enfrenta Bolivia es abastecer la creciente demanda interna, mientras mantiene su capacidad para exportar gas natural a sus vecinos, en particular a Argentina y Brasil (Kaup 2010).

Sin embargo, aún durante la recesión global, Bolivia mantuvo su trayectoria positiva debido a la fuerte demanda de gas natural por parte de Brasil y Argentina. De 2006 a 2014, el Producto Interno Bruto alcanzó una tasa de crecimiento anual del 5% (INE, reportado en Arze 2016:3). Este cayó a cerca del 4% en 2015, y se redujo levemente en 2016 en correspondencia con la caída de los precios de las *commodities* (*Economist* 2016). De todos modos, las estadísticas de bienestar económico se mantuvieron fuertes. El ingreso per cápita se elevó de US$ 1.010 en 2005 a

US$ 2.922 en 2013. Las exportaciones del país subieron de US$ 2,8 mil millones en 2005 a US$ 12,8 mil millones en 2014 (ibid.). El desempleo urbano cayó del 8,1% en 2005 al 4% en 2013, y el gobierno elevó el salario mínimo de Bs. 500 a Bs. 1 656 mensuales (aprox. US$ 236) en 2015. Probablemente lo más importante sea que los niveles oficiales de pobreza se redujeron considerablemente. La pobreza relativa disminuyó del 60% en 2005 al 39% en 2013, mientras que la extrema pobreza cayó del 38% al 18,8% en el mismo período (Arze 2016: 4).

El gobierno pretende que estos crecientes niveles de bienestar son resultado de la redistribución estatal de los ingresos a la población. Al igual que Venezuela bajo Chávez, el gobierno boliviano empezó usando los recursos estatales provenientes de los hidrocarburos para nuevas formas de gasto público, subsidios estatales y programas de seguridad social. La ley de hidrocarburos de 2005 que creó el impuesto directo a los hidrocarburos, el IDH, estableció que debía ser distribuido entre las universidades públicas, municipios, departamentos y pueblos indígenas. Las regalías también se distribuyen entre el Tesoro General y los departamentos mediante una formula complicada (ver Laserna *et al.* 2009). A nivel central, el gobierno gastaba cerca del 30% de sus ingresos por IDH para la "renta dignidad", un bono muy popular que se paga mensualmente a los adultos mayores. (Se trata de una continuación del programa del Bonosol iniciado en los 90 neoliberales.) Es un programa universal de bono de vejez sin mayores requisitos: todos los bolivianos mayores a 60 años reciben ahora aproximadamente US$ 300 al año.[1] Existen también otros dos programas de transferencias monetarias masivas a los que se accede cumpliendo algunos requisitos [*conditional cash transfer programs*]. El primero es para niños que asisten a la escuela, denominado Programa Juancito Pinto, por el que cada niño o niña que asiste a la escuela pública primaria recibe una pequeña, aunque significativa, suma de aprox. US$ 28 anuales para fomentar la asistencia y reducir la deserción escolar (Yáñez *et al.* 2011). En 2010, se extendió para dar cobertura a todos los escolares desde el primero hasta el octavo grado. Esto implica que más de 1,7 millones de estudiantes reciben este pago cada año escolar (Navarro 2012; McGuire 2013). El segundo es el Programa Juana Azurduy de Padilla para madres en su primer embarazo. El IDH también financia en parte un programa de US$ 600 millones para viviendas sociales que

1 Desde hace un par de años este bono denominado "renta dignidad" subió a Bs. 300/mes, lo que aproximadamente equivale a US$ 500/año.

provee préstamos para vivienda a familias de bajos ingresos. Además, con la asistencia de Cuba, el gobierno central financió un programa nacional de alfabetización en castellano, quechua y aymara; un programa de "cero desnutrición" destinado a eliminar la desnutrición infantil; y una gran campaña de salud ocular, que proporciona una consulta al optometrista y lentes para aquellos que los necesiten, así como más de 100 mil cirugías de la vista (Weisbrot y Sandoval 2007).

Algunos cuestionan la eficacia de estos programas, puesto que no elevan el estándar de vida de modo significativo (J. Webber 2011). Otros críticos como el dirigente de movimientos sociales Oscar Olivera sugiere que las transferencias monetarias son simplemente medidas neoliberales que funcionan como meros paliativos y no cambian significativamente la estructura económica del país (comunicación personal, agosto 2012; ver también Arze 2016: 12). Sin embargo, algunos estudios sostienen que las transferencias del ingreso son de veras muy importantes para sacar a la gente de la pobreza porque permiten a los pobres invertir en los proyectos que tienen más probabilidades de incrementar su producción e ingresos (Laserna *et al.* 2010; J. Goldstein 2013). Esta es una discusión que se da en todo el mundo, y las transferencias en efectivo se han vuelto una parte corriente de muchas políticas gubernamentales. Como señala James Ferguson (2015), esto también es cierto en muchos países neoliberales. Ferguson arguye que es hora de repensar estos programas. Sugiere que, en muchos lugares como Sudáfrica, en vez de concebir estas transferencias de dinero como donaciones o asistencia social basada en la generosidad, mucha gente las considera como transferencias sociales, como justas porciones que se les debe a los ciudadanos que deberían beneficiarse de la vasta riqueza nacional (2015: 26). Es así precisamente como se caracteriza a estos programas en Bolivia, y parte de la razón por la que son tan bienvenidos.

Con todo, es muy difícil evaluar los resultados de estos programas. Por ejemplo, el presidente Morales declaró en un discurso del 2013 que el programa Juancito Pinto había reducido la tasa de deserción escolar del 6% en 2006 al 2% en 2012, aunque los investigadores señalan que no existían estudios previos de línea de base (McGuire 2013: 15). La mayor parte de los estudios muestran hasta la fecha que los programas de transferencia social pueden proporcionar dinero en efectivo a corto plazo o incrementar la matrícula escolar, pero no afectan las tasas de pobreza a largo plazo (Avila 2012; McGuire 2013). En su análisis del programa JP, Alieza Durana concluye que el pequeño monto de las

transferencias no llega a cubrir los costos de oportunidad de asistir a la escuela, las necesidades nutricionales de los estudiantes u otros factores económicos relacionados con la asistencia escolar. En vez de ello, el valor del programa reside en "su valor simbólico como un acto carismático" del presidente Morales, que reafirma su "autoridad como un líder moral" (2010: 73). Parece que se necesitan muchos estudios más, pero por el momento podemos decir que los programas tienen una enorme popularidad entre la mayoría pobre e indígena del país, la principal base electoral del presidente.

El modelo económico boliviano ha sido ampliamente cuestionado desde la derecha y la izquierda. El economista liberal Roberto Laserna sostuvo que el gobierno de Morales encaja en la clásica mentalidad *rentista* de anteriores gobiernos, que concibe a los hidrocarburos como recursos a ser explotados sin preocuparse por lograr un país más productivo o por crear más empleos (Laserna Rojas *et al.* 2009). Por otro lado, el analista marxista Jeffrey Webber caracteriza al modelo de desarrollo de Morales como decepcionantemente reformista, arguyendo que el mismo refuerza las actuales estructuras de clase capitalistas a través de un modelo de desarrollo neoestructuralista que favorece a las corporaciones transnacionales, la elite agraria y la seguridad fiscal por encima de un verdadero cambio estructural que beneficie a los pobres (J. Webber 2011). En un análisis de mayor empatía, Brent Kaup sostiene que el gobierno de Morales continúa restringido en sus opciones por los efectos "dependientes del trayecto" (*path dependent*) de los años neoliberales, que impulsó al país en una trayectoria de desarrollo que es muy difícil de cambiar. Si bien fue capaz de renegociar las rentas provenientes de sus recursos de gas natural, no tuvo la capacidad de cambiar radicalmente los condicionamientos materiales de la extracción, transporte y uso del gas, los cuales permiten el suministro de gas que beneficia a los proyectos de desarrollo de los países vecinos de Bolivia más que a sus propios proyectos (Kaup 2010).

En una mordaz revisión crítica de la primera década de la política económica del MAS, el economista boliviano Carlos Arce logró reunir todas estas críticas. Él sostiene que el gobierno ha seguido un modelo rentista que ha devuelto al país a la dependencia de la exportación de materias primas. Afirma que la nacionalización fue básicamente una reforma del régimen impositivo con un objetivo central: permitir al gobierno la apropiación de las utilidades de la producción de gas para ser utilizadas en sus proyectos populistas, más que en un incremento del crecimiento económico nacional. Muestra que, en el transcurso de la década pasada,

las exportaciones de hidrocarburos han representado un porcentaje cada vez mayor del PIB, mientras que la agricultura y la industria han caído (2016: 6). En vez de producir bienes para el consumo, el país está importando cada vez más. A medida en que la agricultura de pequeña escala es desplazada por los grandes agronegocios que benefician a una elite pequeña, muchos campesinos migran hacia las ciudades, donde les espera el subempleo y la precariedad. Sostiene que las estadísticas del empleo no toman en cuenta el aumento del precario trabajo informal y la "pauperización" de la fuerza laboral (11).

Además, a pesar de los cambios considerables que el MAS aplicó al sistema económico –restituyendo el papel del Estado como actor económico decisivo, redistribuyendo los recursos a los pobres y otros cambios– el país continúa profundamente inserto en las fuerzas de mercado globales, y vulnerable respecto de ellas. Sus arcas dependen de los precios globales para sus exportaciones y, como su dependencia de las exportaciones del sector de hidrocarburos aumentó en la década del gobierno del MAS, esta dependencia no ha hecho sino seguir aumentando. Esto hace que el cuadro económico del país sea mucho menos estable, con importantes implicaciones para cualquier reivindicación de la soberanía nacional. Arze muestra cómo el gobierno ha incrementado los incentivos para las empresas transnacionales que trabajan en el país, permitiéndoles recuperar muchos costos. Como resultado, las transnacionales han triplicado sus utilidades desde el año 2005 (15).

Arze concluye que no hay ni señas de las alternativas indígenas prometidas por García Linera; en vez de ello, como el capitalismo de mercado continúa siendo dominante y el Estado sigue captando las rentas del extractivismo, las formas comunales de la economía se reducen y el país se vuelve cada vez más dependiente del capitalismo monopólico (27; ver también Solón 2016). Eduardo Gudynas, un investigador del Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) en Uruguay, ha llamado a esta configuración "neoextractivismo progresista", que él define como un modelo de desarrollo nacional emergente de los gobiernos "progresistas" como el de Morales, basado en la explotación de recursos naturales y la exportación de materias primas. Gudynas plantea que se diferencia ligeramente del modelo extractivista tradicional debido a que "el Estado juega un papel más activo, y otorga al extractivismo una mayor legitimidad porque redistribuye una parte del excedente a la población". De cualquier modo, "sigue repitiendo los impactos negativos ambientales y sociales del viejo extractivismo" (Gudynas 2010: 1; ver también Bebbington 2010). Lejos

de repudiar la dependencia de las empresas y mercados internacionales, como pretendía el PND que hiciera el Estado plurinacional en 2006, estos líderes izquierdistas mantienen esta dependencia, reemplazando las connotaciones negativas de las exportaciones y los mercados mundiales con un nuevo discurso acerca de la globalización y la competencia (4). Los intelectuales indígenas desencantados señalan que este retorno a las nociones occidentales del capitalismo vuelve a poner en peligro al planeta. El dirigente Rafael Quispe de la organización indígena altiplánica CONAMAQ observa que: "El capitalismo y el socialismo son extractivistas, consumistas y desarrollistas. En este sentido, son lo mismo. Tenemos que hablar de un nuevo modelo de desarrollo, una alternativa a este sistema. Porque tanto el capitalismo como el socialismo seguirán provocando cambios en el planeta" (citado en Weinberg 2010).

Veamos entonces los efectos ambientales del modelo de desarrollo.

Las herencias del extractivismo en Bolivia

Es importante remarcar que, mucho antes que el MAS llegara al poder, Bolivia tenía un récord poco envidiable en términos de la protección al medioambiente (ver Hindery 2013 para un análisis detallado de estos antecedentes). Por ejemplo, en 1996 se derrumbó un dique de colas cerca del centro minero de Potosí, inundando el río Pilcomayo con materiales tóxicos. Debido a que la mina era de propiedad de Gonzalo Sánchez de Lozada, el presidente de Bolivia en ese momento, el gobierno no insistió en obtener una reparación de los daños (Farthing 2009: 27). Los ambientalistas y activistas indígenas siguen aún demandando reparaciones y el cierre de muchos ingenios de minerales en la región. El año 2000 se rompió una tubería cerca de un trecho poco profundo del lago Titicaca, derramando decenas de miles de litros de petróleo en el río Desaguadero y contaminando más de 6.200 km^2 de cultivos y tierras de pastoreo pertenecientes a familias indígenas del lugar (Farthing 2009: 26; Haglund 2008). También en este caso, se hizo poco para apoyar a las víctimas.

Estas breves descripciones muestran lo que investigadores y activistas han estado denunciando durante años: el pasivo histórico de daños extractivistas ha seguido acumulándose y continúa creando terribles costos ambientales, gran parte de los cuales la pagan las comunidades indígenas a nivel local (ver Bebbington y Bury 2013). Los ambientalistas y los habitantes de las comunidades temen que el modelo de desarrollo

planteado por el gobierno de Morales continuará esta trayectoria. Un caso que recibió la mayor atención en la Cumbre de Cochabamba de 2010 fue el de la mina San Cristóbal, en la provincia Nor Lípez del departamento de Potosí, cerca del Salar de Uyuni. La transnacional japonesa Sumitomo estaba operando la enorme explotación minera a cielo abierto desde 2008 en que la compró de Apex Silver, para la extracción de concentrados de plata, plomo y cinc. Semanas antes de la Cumbre de Cochabamba, la Federación Regional Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur (FRUTCAS) había liderado una medida de protesta de comunarios y trabajadores que bloquearon los caminos y tomaron las oficinas de la empresa (López Pardo 2010). Los representantes de FRUTCAS denunciaban que la minera utiliza 40.000 metros cúbicos de agua por día –es decir, 600 litros por segundo– sacándola de un acuífero de aguas fósiles ubicado debajo de la mina por las cuales, además, no paga ni un centavo. Decían también que, a consecuencia de ello, las vertientes del lugar se han secado, los ríos quedan contaminados con residuos tóxicos y la agricultura ha sido dañada (*Democracy Now* 2010a). Ellos exigían que la empresa minera reponga las enormes cantidades de agua que usa actualmente para sus procesos de extracción y procesamiento, y que semejante uso esté sujeto a impuestos. Por su parte, la minera aducía que había cumplido sus obligaciones según la ley minera de 1997 y que había pagado en impuestos cerca de US$ 350 millones de dólares en los pasados 10 años, aunque reconociendo que nada por el agua (Carvajal 2010). Los comunarios también querían que la minera cumpla las promesas que había hecho al comenzar sus operaciones, como ser la electrificación y el mejoramiento de las carreteras de la región (López Pardo 2010). Aunque la FRUTCAS había planteado sus reclamos durante años sin éxito alguno, los bloqueos de 2010 consiguieron finalmente la atención del gobierno. El canciller boliviano, David Choquehuanca, lanzó duras declaraciones contra Sumitomo, llamándola una "transnacional que roba nuestros recursos naturales, saqueando diariamente toneladas de minerales, pero sin pagar" por el agua (*Agence France-Presse* 2010). Sin embargo, la mina San Cristóbal es apenas una de muchas empresas mineras que contaminan en el país. En 2010, el departamento de genética de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz informó que sus análisis de muestras obtenidas de la Mina San José en Oruro habían revelado la existencia de un daño genético en habitantes que habían inhalado el aire "contaminado" cerca de la mina. Los científicos informaron que 35% de las madres y 38% de

los niños que habían examinado tenían alteraciones en su ADN como consecuencia de ello (Asociación de Teledifusoras de Bolivia 2010). La falta de monitoreo estatal da la razón a los científicos y activistas ambientales para temer que residuos tóxicos están dejando una herencia de problemas de salud, entre ellos un mayor riesgo de cáncer, que pesará durante muchas generaciones por venir en Bolivia.

El gobierno de Morales otorgó una enorme concesión a la empresa india Jindal para la explotación de hierro en el Mutún, un yacimiento ubicado cerca de Puerto Suárez en la región oriental amazónica, casi en la frontera boliviana con el Brasil. Muchos ambientalistas se preocuparon por los subproductos que probablemente resultarán de la que podría ser la mina de hierro más grande de Sudamérica. En los siguientes años, los desacuerdos respecto a los términos de la concesión pospusieron el plan, pero podría ser repuesto otra vez en cualquier momento. Este asunto nos lleva a una cuestión que asoma en el horizonte de muchos países latinoamericanos: las inversiones extranjeras provenientes de las nuevas economías asiáticas, particularmente de China. Si bien muchos aplauden las grandes sumas de dinero que China ha prestado en la región, particularmente en petróleo, explotación minera y agricultura de gran escala, los investigadores han advertido los peligros que acompañan este auge. Rebecca Ray y sus colegas señalan que las inversiones chinas se concentran en sectores que ya son vulnerables a la degradación ambiental y a los conflictos sociales por derechos y condiciones laborales. Pocos países latinoamericanos han podido mitigar los costos sociales y ambientales de las importaciones e inversiones con financiamiento de China, dicen ellos (Ray *et al.* 2015: 2). En Bolivia, China se ha vuelto un importante socio comercial, con el que se han firmado más de 400 acuerdos de cooperación, donaciones y préstamos. Es muy activo en el sector minero e intenta meterse incluso más en la explotación del litio boliviano. China también exporta grandes cantidades de bienes de consumo hacia Bolivia. Alejandra Saravia López y Adam Rua Quiroga informan que, a pesar de las elevadas exportaciones de minerales, Bolivia ha registrado un importante déficit comercial con China (2015: 1). En su análisis de la mina de estaño china *Jungie*, su conclusión es que la mina ha ocasionado enfrentamientos significativos con las comunidades del lugar por el uso del agua y la contaminación. Aunque la empresa minera se avino a un proceso muy productivo de consulta a las comunidades que parece haber resuelto algunos de los conflictos sociales, los autores siguen preocupados por la falta de supervisión ambiental del gobierno,

y particularmente por la nueva Ley de Minería y Metalurgia que plantea una prioridad minera para el uso del agua.

La minería tiene muchos costos ambientales adicionales. Por ejemplo, aunque la minera Jindal no empezó a operar, ya hay grandes daños debido a la carretera que debía apoyar el funcionamiento de la explotación minera. Forma parte de la nueva Carretera Bioceánica diseñada, a su vez, como parte de la Iniciativa de Infraestructura Regional para Sudamérica (IIRSA; ver de Alcántara 2013). El trecho de ese camino en construcción desde Santa Cruz a Puerto Suárez cruza el departamento de Santa Cruz, a través de las tierras de bosque seco del pueblo chiquitano. La Organización Indígena Chiquitana (OICH) ha venido denunciando esta carretera desde su implementación en 2000 y ha podido documentar serios daños ocasionados a los frágiles ecosistemas en toda la trayectoria de la carretera, entre ellos la deforestación, la contaminación de los cursos de agua, los conflictos de tierras y la pérdida de flora y fauna. La OICH también ha denunciado la falta de consulta a sus autoridades, las malas condiciones laborales y el incremento de los problemas sociales, incluida la prostitución (Bailaba 2004; Erbol 2010a, b; Hindery 2013).

La principal fuente de ingresos del país proviene de la explotación de hidrocarburos, principalmente en la forma de gas natural. ¿Pero cuáles son los efectos del desarrollo del petróleo y gas en la gente del lugar? La mayoría de los pozos de petróleo y gas –cerca de 350 pozos– están ubicados en la región del Chaco, las tierras bajas secas del sudoeste del país. El 83% de las reservas yacen debajo las tierras del pueblo guaraní, el cual pudo obtener, gracias a la reforma agraria de los 90, la titulación colectiva en algunas áreas pequeñas de sus territorios tradicionales, llamadas Tierras Comunitarias de Origen (TCO). La geógrafa Penélope Anthias ha documentado las luchas de la TCO Itika Guasu donde se ubica Margarita, el mayor campo de gas en el país. Este campo es manejado por un consorcio de empresas transnacionales petroleras, a la cabeza de Repsol y Maxus. Anthias documenta el trato desdeñoso que adoptaron las empresas durante la planificación e implementación de las tareas de exploración y desarrollo de los pozos, ignorando las protestas y demandas de los guaraníes, y la contaminación de las tierras de las comunidades en el proceso de perforación y extracción (Anthias, 2018). El pueblo y la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) han protestado durante años sin lograr mayor atención a sus demandas, aunque un bloqueo y toma del pozo en 2004 obligó al gobierno a crear un fondo a través del cual el 2% de las rentas de gas pagadas al Estado se reservarían para proyectos de

desarrollo en comunidades guaraníes (Perreault 2008: 12). En la misma vena, el geógrafo Derrick Hindery ha documentado los efectos que ha tenido un ducto de gas natural que atraviesa el Bosque Seco de la Chiquitanía en tierras de los chiquitanos. Su argumento es que no se deben analizar únicamente los efectos de proyectos específicos, como el ducto mismo, sino que deberían considerarse asimismo los "efectos sinérgicos" de todo el "complejo extractivo" más allá del proyecto, incluidos los desarrollos secundarios que llegan a la región junto con el ducto, tales como las carreteras, que atraen a taladores de árboles, contrabandistas y narcotraficantes, y proyectos adicionales como las minas de oro, con sus propios riesgos ambientales (2013: 209).

Los legados nocivos de esta forma de extracción son bien conocidos en Bolivia, particularmente debido a que los pueblos indígenas han estado activamente movilizados contra los mismos durante décadas. Es por eso que es difícil para muchos indígenas entender por qué, a pesar de los claros términos expresados en el PDN y el plan andino amazónico de García Linera, el gobierno de Morales se encuentra agresivamente encaminado a la implementación de varios nuevos megaproyectos que tienen un enorme potencial de impactos devastadores. El primero, es la explotación de los yacimientos de litio identificados en el Salar de Uyuni, al sudoeste de Potosí. Debido a que las baterías ultra livianas serán las fuentes de energía de celulares y coches eléctricos híbridos en el nuevo futuro "verde", hay una enorme y creciente demanda de litio. Podría incluso desafiar al petróleo como el combustible dominante del futuro (Wright 2010). La buena noticia para el país es que los campos recién descubiertos contienen cerca de la mitad de las reservas mundiales de litio –estimadas en 5,4 millones de toneladas– lo que ha motivado que algunos pronostiquen que Bolivia se convertirá en la "Arabia Saudita del litio" (Howard 2009; Romero 2009; Wright 2010). Este emprendimiento está en curso: una planta para la fabricación de baterías de litio con financiamiento chino fue inaugurada en 2014, y en 2015, Bolivia firmó contratos con la empresa alemana K-UTEC AG Salt Technologies para el diseño de una planta piloto de carbonato de litio, y con la china CAMC Engineering para construir una planta industrial de sales de potasio (Sagárnaga López 2015).[2] Los investigadores tienen

2 Se trata de un proyecto de industrialización del litio en el Salar de Uyuni que no termina de consolidarse. El diseño encargado a la consultora K-UTEC en 2015 aún no tenía resultados después de 2 años y, sin embargo, formaría parte aparentemente de otro proyecto estatal-privado para la producción de hidróxido de litio encargado

serias dudas sobre el plan de desarrollo del litio, señalando que las cifras del gobierno no parecen demostrar que el proyecto esté cumpliendo sus promesas ampliamente publicitadas (Guzmán 2014: 6).

Los investigadores y activistas ambientales han manifestado sus profundas preocupaciones acerca de los peligros ambientales que puede acarrear el proyecto. Sostienen que al igual que cualquier otro recurso no renovable, la producción de litio causará estragos en el frágil ecosistema del Salar de Uyuni y el delta del Río Grande, donde se reproducen los flamingos. Para explotar el litio, Bolivia construirá grandes lechos de salmuera y lagunas de evaporación, y luego reinyectará los remanentes de sal, incrementando la salinidad de los ríos, que los lugareños usan para regar sus sembradíos. La forma más simple de procesar el litio implica mezclar magnesio con litio, lo que provoca generar el tóxico hidróxido de magnesio (Meridian 2008; Tegel 2013). Los activistas ambientales y los miembros de las comunidades se preocupan sobre la contaminación si se escoge este método, así como la gran pregunta de dónde saldrá el agua para todo esto (Tegel 2013). El antropólogo boliviano Ricardo Calla ha investigado las opciones existentes y teme que el gobierno ha escogido la forma de extracción más peligrosa (R. Calla Ortega 2014). Sin embargo, debido a que el gobierno no es nada transparente respecto al proyecto, es difícil realizar evaluaciones concluyentes. Los ambientalistas también están preocupados por los peligros del hidróxido de litio altamente corrosivo, que se produce cuando el litro se combina con agua. Durante la estación lluviosa, el salar generalmente se inunda –lo que explica que las gaviotas vayan a reproducirse allá. El Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo (FOBOMADE) advierte que el gobierno aún no ha realizado suficientes estudios de agua y ambientales, así que es difícil proyectar cuál podría ser el efecto a largo plazo (Howard 2009; ver también R. Calla Ortega 2014). Actualmente el Salar de Uyuni es la atracción ecoturística más visitada en Bolivia, y muchos temen que la producción de litio dañará este recurso y fuente de divisas importante (Aguilar-Fernández 2009).

¿Qué implicará este proyecto para la población local? Aún no se tienen respuestas claras, porque el proyecto se encuentra en sus etapas

a empresa mixta YLB-ACISA (esta última, una empresa también alemana) al amparo de DS 3738 de 12/2018, decreto supremo que está siendo muy cuestionado por sus condiciones "entreguistas" a capitales extranjeros no únicamente por expertos en la economía del litio sino por los comités cívicos de la región potosina.

iniciales, pero los investigadores ya están viendo efectos considerables. Los indígenas del lugar han obtenido tradicionalmente su sustento del cultivo de quinua y la crianza de camélidos. Las comunidades locales están dispersas en la región y organizadas en entidades político culturales llamadas *ayllus*, así como en comunidades originarias y sindicatos campesinos (R. Calla Ortega 2014). La agricultura aún representa entre el 65 y 85% de sus ingresos, aunque la población se ha volcado cada vez más al ecoturismo, la construcción, la migración estacional, el procesamiento de sal y el trabajo artesanal para complementar sus ingresos. Rodrigo Aguilar Fernández sugiere que el uso de los limitados recursos de agua para el procesamiento de litio hará imposible que las comunidades del lugar puedan seguir cultivando quinua, a pesar de sus rendimientos crecientes y los precios de mercado atractivos (2009). Calla sostiene que el proyecto ya ha provocado grandes cambios políticos y culturales, por cuanto la Federación Regional Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur (FRUTCAS) ha negociado con el Estado en los últimos años titularizar las tierras de los campesinos según la ley de titulación territorial, o INRA. Para asegurarse de tener el control sobre los recursos de litio, el Estado hizo un trato, otorgando títulos de propiedad colectiva a tres enormes TCO en favor de las comunidades campesinas del lugar. A cambio de ello, el Salar de Uyuni sigue bajo el control del Estado central. Calla arguye que esto significó una pérdida enorme para los pobladores indígenas de la región, quienes "perdieron en favor del Estado todos los derechos de propiedad sobre el salar… De este modo, una antigua y orgullosa percepción que los viejos ayllus y las comunidades rurales habían preservado durante siglos respecto a que el Salar de Uyuni había sido y era suyo fue eliminada jurídicamente, tal vez para siempre" (R. Calla Ortega 2014: 51). Sugiere que las comunidades siguen siendo vulnerables a los daños ambientales, particularmente si los suelos se vuelven muy salinos. Un desastre ecológico de esta magnitud, dice él, podría conducir a la desaparición de las culturas de los pueblos indígenas rurales, quienes tendrían que abandonar sus modos de vida pastorales y emigrar a las ciudades, incrementando la tendencia actualmente en curso (53). Algunos comunarios del lugar expresan sus temores de que los niveles de profundidad de los pozos de agua ya han aumentado, dañando al ganado y "matando a nuestra Madre" (ver entrevistas en Martín-Cabrera y Ramírez Pimenta 2016). Calla señala que, en su mayor parte, las comunidades de la región no saben lo que traerá el proyecto y están esperando a ver qué ocurrirá y qué beneficios podría acarrear.

No obstante, muchos otros actores nacionales, regionales y locales –incluidos algunos que se identifican como indígenas– siguen presionando a favor del litio a pesar de estos peligros. El gobierno ha puesto en claro que este tema es de gran prioridad, y ha prometido hacer de esto un nuevo tipo de actividad extractiva por el cual, en vez de limitarse a proveer materias primas a empresas extranjeras, el país se beneficiará produciendo productos con valor agregado junto a sus socios internacionales. Las gobernaciones departamentales en Potosí apoyan el proyecto porque quieren que el Estado canalice las utilidades del litio hacia su reinversión regional, en uno de los departamentos más pobres del país. Las grandes dimensiones del sector minero en la región significan que ya hay muchos pobladores, entre ellos los habitantes indígenas, que trabajan como mineros y ven al proyecto litio como una actividad potencialmente lucrativa y generadora de empleos. Mucha gente involucrada en el sector de turismo percibe a la industria del litio como una forma de atraer importantes inversiones en infraestructura, como aeropuertos y una carretera asfaltada (Ströbele-Gregor 2010). Estos deseos de más empleo e infraestructura explican, en parte, por qué la organización sindical campesina FRUTCAS, que representa a muchos campesinos indígenas, ha sido uno de los más fuertes defensores de la iniciativa estatal, particularmente de su posición antiimperialista para desarrollarla. FRUTCAS es fuertemente masista y se ha beneficiado mucho de su continuo apoyo al MAS, especialmente con el reconocimiento de sus territorios ancestrales. Los dirigentes de FRUTCAS sostienen que el proyecto del litio forma parte del uso sostenible de los recursos naturales que beneficiará a todos. "Este proyecto es nuestro porque somos los guardianes y supervisores del buen desarrollo de este proyecto estratégico, para la región, el departamento y el país", indicó el dirigente de FRUTCAS (citado en Ströbele-Gregor 2012: 62). En este caso, la indigeneidad es equiparada con la soberanía sobre los recursos naturales, y no se la opone al extractivismo o el desarrollo.

El segundo megaproyecto que se cierne sobre el horizonte nacional es la represa de Cachuela Esperanza concebida como parte del proyecto IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional de Sudamérica) en la región beniana de la Amazonía. Esta represa es parte del Complejo Hidroeléctrico del Río Madera, el mayor proyecto hidroeléctrico en la Amazonía. El proyecto represará el segundo río más grande de la cuenca amazónica, solo menor al propio Río Amazonas. El Río Madera acarrea la mitad de los sedimentos de toda la cuenca y

alimenta una de las regiones con mayor diversidad biológica del mundo, la que comparten tres países: Bolivia, Brasil y Perú. El Complejo implica la construcción de cuatro plantas hidroeléctricas: dos en Rondônia, Brasil, cerca de la frontera con Bolivia, ya se encuentran en construcción; una tercera, Cachuela Esperanza ubicada al norte de Bolivia, se encuentra en una etapa avanzada de estudios; y la cuarta, Guayará-Mirín ubicada en aguas binacionales (brasileño bolivianas), se encuentra aún en la etapa de estudios iniciales (Bank Information Center 2010). Los pueblos indígenas en todo lo largo de la trayectoria fluvial se han movilizado en contra de las plantas, porque inundarán millones de hectáreas de tierras y bosques, destruyendo la vida silvestre y los ecosistemas. Una preocupación particular es la población de peces, una de las más diversas del planeta. Los que critican este proyecto advierten que las represas removerán los depósitos de mercurio –residuos de la minería aurífera acumulados en muchos años– los cuales serán ingeridos por los peces, y luego por las poblaciones ribereñas que viven de estos pescados (Denvir y Riofrancos 2008). A pesar de estas preocupaciones, el gobierno del MAS sigue ejecutando sus planes, y en marzo de 2016 firmó un memorándum de entendimiento con Brasil para agilizar los estudios de viabilidad, diseño y construcción tanto de las represas de Río Madera como la de Cachuela Esperanza. El objetivo es ampliar la generación de energía hidroeléctrica (*Fox News Latino* 2016). Este proyecto se encuentra aún en la etapa de planificación, así que hay poca información sobre cómo está respondiendo la gente del lugar.

Finalmente, no podemos entender la situación económica y ambiental del país sin prestar atención a la creciente importancia del modelo de agronegocios de tierras bajas intensivo en capital. Como hemos descrito con Nicole Fabricant en nuestro análisis de 2014 sobre los patrones a largo plazo de la agricultura en el oriente boliviano, hace tiempo que la mano de obra y las tierras indígenas fueron incorporadas en la producción de mercancías agrícolas a gran escala, desde la goma pasando por el azúcar hasta el actual producto dominante, la soya. Desde el Plan Bohan de los 40, el gobierno organizó la colonización masiva de tierras bajas como una forma de atraer a los campesinos pobres de las áridas tierras altas hasta las fértiles tierras bajas. En el primer período, desmontaron una gran extensión de tierras, pero en las pasadas dos décadas, las plantaciones de soya en expansión han alterado la estructura agraria y provocado considerables cambios ambientales. Ben McKay y Gonzalo Colque describen el desarrollo de la

mecanización, concentración y expansión de lo que llaman el "complejo de la soya". Ellos sostienen que en los 80 y 90, con la llegada de inversionistas y capitales extranjeros más la introducción de nuevas tecnologías, la mano de obra se volvió menos necesaria y se empezó la exportación de cosechas agroindustriales. Buena parte de la tierra fértil del país está ahora en propiedad de extranjeros, particularmente brasileños, croatas, japoneses y menonitas (McKay y Colque 2015; Urioste 2011). Las demandas globales de soya, especialmente de China y Europa, han exacerbado este proceso, y la utilización de fertilizantes industriales, semillas genéticamente modificadas y los elevados capitales que se necesitan actualmente hacen muy difícil alcanzar este nivel de producción para los pequeños productores (McKay & Colque 2015: 2). El resultado, dicen ellos, es un proceso de "exclusión productiva" caracterizada por la proletarización de la fuerza laboral rural y una concentración de capital y tierra en una pequeña élite con grandes intereses en los agronegocios. Los investigadores han descrito la masiva deforestación que este sistema de agronegocios produce, atribuyendo a la mecanización ser la mayor causa de pérdida de área boscosa (Mueller *et al.* 2012; INESAD 2013).

Figura 8. La frontera agrícola que avanza en Santa Cruz. Crédito: Sam Beebbe. https:// creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0.

En un inicio, Morales y el gobierno del MAS amenazaron a los sectores agroempresariales, anunciando una masiva reforma de la tierra. Las preocupaciones sobre este nuevo tipo de "latifundio" así como sus efectos ambientales, fueron importantes tópicos de debate en la Asamblea Constituyente, en la que los delegados votaron por limitar el máximo número de hectáreas que se podría detentar. La población boliviana votó en un referendo especial respecto a la magnitud exacta, acordando un máximo de cinco mil hectáreas que ahora está sancionado por el Artículo 38 de la Constitución. Pero el gobierno negoció con los grupos agroindustriales incorporar una cláusula adicional permitiendo que un número ilimitado de socios comerciales puedan detentar hasta cinco mil hectáreas cada uno (Bolivia 2009: Art. 315, pt. 2), "haciendo fútil el techo de tierras" (McKay y Colque 2015:15). En años recientes, Morales prácticamente hizo un trato con este sector, permitiéndole exportar sin ninguna restricción propia del comercio exterior, además de apoyarlo con infraestructura. El nuevo plan de desarrollo para la próxima década, la Agenda Patriótica 2025, plantea una frontera agrícola expandida a fin de incrementar la capacidad del país para autoabastecerse de alimentos. Tales planteamientos son motivo de gran preocupación por parte de las organizaciones indígenas y ambientales.

Las tensiones en el nuevo extractivismo

¿Cómo interpretamos la disonancia entre las palabras de Morales acerca de proteger a la Madre Tierra y estas imágenes provenientes de Bolivia de un medio ambiente y comunidades indígenas bajo ataque? En primer lugar, como se señaló antes, es injusto echar la culpa a Morales por la larga historia de explotación de los recursos naturales en el país. Bolivia ha exportado materias primas desde que los españoles empezaron a extraer el oro y la plata, pasando en el siglo XX décadas de la minería del estaño hasta los últimos quinquenios de extracción de gas natural. "La historia de Bolivia y el medio ambiente han estado dominados por la extracción sin pausa" (Farthing 2009: 25). En suma, Morales asumió el poder en un país que ya era "dependiente de extraer recursos primarios" y cambiar ese modelo tomará tiempo y esfuerzo (Denvir y Riofrancos 2008). Bolivia no existe en un vacío, pero es y ha estado largamente involucrada en un sistema económico global que ejerce su propia fuerza e impulso.

En segundo lugar, el gobierno de Morales ha asumido un papel protagónico en presionar a las instituciones internacionales a repensar

sus enfoques del cambio climático global. En parte por la influencia de organizaciones de la sociedad civil como la Plataforma Boliviana Frente al Cambio Climático, que reúne las demandas indígenas y de otros sectores populares, el gobierno de Morales ha urgido a los países desarrollados a recortar sus emisiones mucho más allá de lo que han acordado hacer. Morales lanzó encendidos discursos en la Cumbre de Copenhague en 2009, y la delegación boliviana rehusó estampar su firma en el acuerdo negociado, atrayéndose la rabia de Estados Unidos (Schipani y Vidal 2014). En Copenhague y después, Morales y su representante en la ONU, Pablo Solón, criticaron acerbamente la idea de un modelo de compensaciones de carbono basado en el mercado, argumentando que tal modelo no resuelve las causas de fondo de la desforestación y degradación de los bosques. Ellos han sido protagonistas centrales en los debates sobre programas como los de Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación de Bosques (REDD y REDD+) en los cuales los países industrializados comprarían compensaciones y crearían fondos destinados a pagar a los países en desarrollo para que preserven los bosques. Morales y Solón han sostenido que estas "falsas soluciones" solo refuerzan la producción capitalista responsable del cambio climático en primer lugar, al tiempo que intentan arrastrar a los países en desarrollo como Bolivia a que entren más profundamente en la lógica del mercado. En la Convención del Clima de 2012 en Doha, el ministro de Medio Ambiente y Agua boliviano, José Antonio Zamora Gutiérrez, siguió sus pasos, sosteniendo que el "clima no está a la venta", y declarando que el retiro de los países desarrollados del Acuerdo de Kyoto era un ataque a la Madre Tierra (citado en Hicks y Fabricant 2016: 17). Kathryn Hicks y Nicole Fabricant rastrean las influencias que tuvo la Plataforma Boliviana en el primer gobierno de Morales, mostrando cómo utilizaron estratégicamente los discursos del "indio ecológico" para problematizar los modelos de desarrollo normativos y promover modelos más sostenibles (ibid.). La Cumbre de Cochabamba alternativa con que se abrió este capítulo fue otro ámbito clave donde la indigeneidad fue el marco para la crítica y la organización.

De todos modos, el gobierno de Morales sostiene que debe continuar extrayendo recursos naturales para estar en posibilidades de atender al bienestar de la gente más pobre y marginalizada de Bolivia. Al defender su plan gubernamental de construir una carretera en la Amazonía a través de un parque nacional y territorio indígena (que se discute en el siguiente capítulo), el vicepresidente Álvaro García Linera puso en claro las prioridades del gobierno:

> Vamos a construir carreteras, cavaremos pozos, industrializaremos nuestro país, preservando nuestros recursos en consulta con la gente, pero necesitamos recursos para generar el desarrollo, para la educación, el transporte y la salud de nuestro pueblo. No nos vamos a convertir en guardaparques de los poderes del norte que viven felizmente, mientras nosotros continuamos en la pobreza. (Erbol 2010c)

Uno puede interpretar la declaración del vicepresidente como una muestra de las tensiones inherentes entre el modelo basado en el valor indígena del *buen vivir* y la búsqueda de alternativas al capitalismo, por un lado, y el deseo y la necesidad de redistribuir las utilidades de la extracción de recursos naturales al pueblo boliviano, por el otro. Pero incluso esta difícil dualidad no es tan clara. Como los anteriores capítulos lo mostraron, "lo indígena" no es algo dado; es más bien un sitio de la política en el que sectores diferentes reivindican la indigeneidad ya sea como una forma de desafiar el orden existente, o un sitio de lo policial a partir del cual consolidar nuevos órdenes. El "vivir bien" es también un artefacto discursivo, útil para que el Estado pueda impulsar sus visiones en el escenario internacional, y útil para que los activistas en la Asamblea Constituyente pudieran abogar por los tipos alternativos de desarrollo que avizoraban. Lo que se visibiliza a partir de comprender la indigeneidad como un sitio de la política y del orden policial es que la economía política cambiante ha alterado los significados y el potencial de todas estas ideas y términos.

En el primer gobierno del MAS, el *vivir bien* fue un término clave para cuestionar los proyectos de desarrollo neoliberal de pasadas épocas, haciendo de la indigeneidad un vehículo de cambio y una ventana hacia un horizonte de posibilidad. Empero, en tanto que el gobierno siguió su modelo de desarrollo extractivista, estas alternativas perdieron importancia en el ámbito público, y la indigeneidad y el buen vivir quedaron asociados a proyectos estatales tales como la extracción de litio. El llamado a una justa distribución del patrimonio natural del país fue parte esencial de las guerras del agua y el gas que llevaron a Morales al poder en primer lugar, y condujeron a su reelección en 2010. Como el poster de la figura 9 sugiere claramente, la sensación de que Bolivia estaba 'avanzando' era importante. Adviértase que este no era solo un llamado a mantener las ganancias en el país, sino también un llamado a industrializarlo. La mayoría de los bolivianos, y eso incluye a muchos indígenas, están orgullosos de la nacionalización, y encantados de que Morales y sus partidarios inviertan los términos injustos del negocio del gas. Ellos *quieren* que el

litio sea explotado, y quieren que sus estándares de vida mejoren. Esto es parte del *pachakuti*, el vuelco del tiempo, el cambio de destino. Este es el tiempo para que los anteriormente pobres reciban su porción justa. Un gran número de indígenas en Bolivia viven en ciudades, sobreviviendo en difíciles situaciones económicas. Para ellos, el objetivo más importante del nuevo Estado descolonizado es transferir los beneficios del patrimonio nacional a los pobres que habían sido tradicionalmente impedidos de participar en el disfrute de esos beneficios. Ellos no están tan preocupados por el daño ambiental a las tierras del área rural, como sí lo están por superar la pobreza. Como señala Nicole Fabricant, para la gente de las ciudades, obtener acceso al agua y los trabajos puede ser más importante que cualquier noción abstracta de la Pachamama o incluso que el cambio climático (Fabricant 2013). Bret Gustafson concluye que "al gas en Bolivia no se lo entiende principalmente a través de la óptica del cambio climático –aunque el cambio climático y sus efectos y causas son claramente parte de la conciencia política boliviana– sino como un medio para negociar derechos, bienestar e intercambio entre los ciudadanos y el Estado (Gustafson 2013: 64). Apunta a los espectáculos públicos que se han vuelto comunes en años recientes, cuando el presidente inaugura nuevas instalaciones de gas natural en las viviendas de El Alto y La Paz con gran pompa y mucha publicidad. Dejando de lado los costos ambientales que afectan a las tierras de aquellos sacrificados para suministrar este gas a los habitantes de las ciudades, Morales les dice a sus audiencias que "gracias a la Madre Tierra", Bolivia tiene "gas barato" (ibid.). Para mucha gente, este era un mensaje bienvenido.

Oscar Olivera, el dirigente de la Coordinadora durante las protestas de la Guerra del Agua el 2000 en Cochabamba, sugiere que esta tensión ya existía incluso antes de la Asamblea Constituyente. A partir de las guerras del agua y gas en 2000 y 2003, y luego de un referendo sobre la exportación de gas en 2004, y particularmente la nacionalización del gas natural en 2006, me dijo él, la mayoría de la gente sentía que "un proceso de transformación, de cambio sustancial, tenía que pasar por una etapa de reapropiación de nuestros recursos naturales". Pero esto no tenía que lograrse mediante un "proceso puramente estatal". En vez de ello, la idea era "la reapropiación social del patrimonio heredado de nuestros padres, de nuestros abuelos: los recursos naturales y empresas públicas que habían sido privatizadas" (comunicación personal, agosto 2012). La pregunta es, por supuesto, ¿cómo puede funcionar esta "reapropiación social" en un Estado dedicado a un continuo involucramiento con el capitalismo global?

Figura 9. Poster de campaña electoral 2010 para Morales. Se lee: "Evo de nuevo. Bolivia Avanza". Crédito: jmage. https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/

Figura 10. Partidarios de Morales en mitin de 2013 en Cochabamba. Crédito: Fernanda LeMarie, Cancillería de Ecuador. https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0.

Figura 11: Un partidario de Morales en mitin de 2013 en Cochabamba. Crédito: Fernanda LeMarie, Cancillería de Ecuador. https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0.

Estas tensiones no han disminuido; al contrario, se han vuelto más intensas. Lo que ha cambiado es el discurso del gobierno, que ahora asocia la extracción de recursos naturales a la descolonización. En parte, esto se debe a que la composición original del gobierno, tal como se la describió en el capítulo 1, ha cambiado. Los proponentes indigenistas del *vivir bien* han salido del gobierno mayoritariamente. Por ejemplo, Raúl Prada, uno de los arquitectos de las propuestas constituyentes del Pacto de Unidad, fungió como viceministro de desarrollo y planificación en la primera gestión de Morales. Él utilizó esa posición para impulsar las alternativas de desarrollo sostenible basadas en las costumbres indígenas, pero dejó el gobierno cuando se hizo obvio la poca prioridad que tenían estas opciones para el gobierno. Actualmente se encuentra firmemente en el campo de los opositores, escribiendo críticas elocuentes al programa extractivista del gobierno (ver, p. ej., Prada Alcoreza, 2012, 2013). Al mismo tiempo, la apuesta del vicepresidente por la industrialización ha tomado fuerza, y su visión de desarrollo ha asumido una nueva forma legal. Esto culminó en octubre de 2012 cuando el legislativo aprobó la Ley Marco de Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien,

que pone en una misma bolsa el discurso del vivir bien y el objetivo del desarrollo integral.

Aunque esta ley podría leerse como un compromiso con la protección del medio ambiente, una lectura más minuciosa evidencia que esta ley subsume el "horizonte" del vivir bien al proceso del "desarrollo integral" dirigido por el Estado. Este término no está definido, pero los términos de la ley ponen en claro de que se trata de un acto de equilibrio, en el que capitalismo y descolonización deben mantenerse en una tensión productiva, parecida a las tensiones dentro del término "desarrollo sostenible" de los 90. Al vivir bien se lo describe como un "nuevo horizonte cultural y civilizatorio" que funge como "una alternativa al capitalismo y la modernidad" y surge de las naciones y pueblos indígena originario campesinos (Ley Marco, Art. 5, no. 2). De este modo, el "vivir bien" sigue siendo la meta a que apunta el Estado plurinacional, pero el mecanismo con el que esto se logrará ha cambiado. Al amparo de la nueva ley, el medio a través del cual se alcanzará este horizonte es el "desarrollo integral", al que se concibe "dentro del marco de la descolonización" (Art. 8). El texto explica que la transición hacia el "vivir bien" solo puede implementarse entendiendo la complementariedad entre cuatro conjuntos de derechos:

a) Derechos de la Madre Tierra como sujeto colectivo de interés público.
b) Derechos colectivos e individuales de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas.
c) Derechos fundamentales, civiles, políticos, sociales, económicos y culturales del pueblo boliviano para Vivir Bien a través de su desarrollo integral.
d) Derecho de la población urbana y rural a vivir en una sociedad justa, equitativa y solidaria sin pobreza material, social y espiritual… (Art. 4. No. 1)

El ambientalista Eduardo Gudynas arguye que esta nueva formulación es extremadamente significativa. Él dice que "restituye la idea del desarrollo, legitimándolo en una norma política y colocándolo como un elemento necesario del 'vivir bien' Este giro no debería minimizarse, porque banaliza el vivir bien y le quita su vocación como ruptura radical con el desarrollo y trascendencia de la modernidad. No solo ello, sino que ahora se necesita cierto tipo de desarrollo para acceder al vivir bien"

(Gudynas 2013: 25). Para Gudynas, la nueva ley es una señal de que el gobierno de Morales, para todo propósito práctico, ha silenciado aquellos que confiaban en la existencia de alternativas reales al desarrollo. "Esta restitución de la idea del desarrollo cierra un capítulo del proceso boliviano", dice él. "Ahora se ha vuelto posible promover el extractivismo y defenderlo como una forma necesaria del desarrollo integral sin caer en contradicciones" (ibid.).

En este capítulo, he rastreado la evolución de la relación entre el desarrollo y la descolonización desde que Morales fue elegido, argumentando que después de asumir el poder, el gobierno se vio obligado a equilibrar las tensiones entre las nociones capitalistas de industrialización y extracción con las visiones alternativas de desarrollo basadas en las costumbres y los valores indígenas. Para el 2012, a pesar de su retórica previa, el Estado pareció haber aceptado la inevitabilidad de los modelos capitalistas, y justificado esto como algo necesario para que el país y sus pobladores avancen hacia la descolonización, la justicia social y el vivir bien. Además, logró hacer esto utilizando en gran medida los discursos de lo indígena y transformándolo de un sitio de la política en un cierto tipo de orden policial frente al cual es difícil ser contestarios. Como muestro en los siguientes capítulos, la consolidación del modelo de extracción capitalista ha tenido varios efectos importantes. En el siguiente capítulo, analizo los efectos profundos que ha tenido sobre la cuestión de las relaciones raciales y sobre el racismo. Demuestro que el gobierno de Morales no solo ha seguido por la senda desarrollista sino que ha vuelto a reproducir los efectos racializados del mismo, sacrificando las vidas y tierras de los indígenas de tierras bajas. En los capítulos 6 y 7, describo cómo este nuevo discurso requiere cada vez más que los actores políticos locales negocien sus identidades y demandas de ciudadanía en términos de clase y desarrollo económico.

CAPÍTULO 5

Raza y racismo en la nueva Bolivia

La Marcha Indígena hacia La Paz

La histórica Marcha Indígena por la Vida, los Derechos Indígenas y el Medio Ambiente de 2011 fue la octava de ese tipo de marchas en Bolivia desde 1990, cuando las organizaciones indígenas empezaron la tradición de marchar a pie desde tierras bajas del oriente subiendo hasta tierras altas en la parte andina, con el propósito de llamar la atención pública a sus demandas. Muchos de ellos caminando solo con abarcas, los marchistas indígenas recorrieron casi 1.200 km en su viaje desde los bosques tropicales de la región del Beni hasta las frías y áridas tierras altas de La Paz. Muchas mujeres madres incluso subían con sus niños sujetados sobre sus pechos. En una primera etapa, algunos marchistas ingresaron a Cochabamba, una ciudad a mitad del camino, llenando la plaza con música y acentos orientales. Los manifestantes plantaron la bandera boliviana en medio de la plaza junto con una bandera que exhibía la flor del *patujú*, un símbolo que actualmente se asocia con la cultura indígena de tierras bajas. Ellos gritaban: "Nos defendemos del capitalismo destructivo, ¡Viva la marcha!" Hubo muchos vecinos, estudiantes, intelectuales y representantes de ONG que se unieron a las protestas. Rodeando la plaza, corearon a una sola voz: "¡Todos somos TIPNIS!".

Esta marcha surgió en respuesta al plan del presidente Morales de construir una carretera que conecte el trópico cochabambino con el beniano hasta la frontera brasileña, a ser financiada por el Banco

Nacional de Desarrollo del Brasil, abriendo así nuevas posibilidades para el comercio con ese país. El gobierno de Morales reivindicaba que la carretera llevaría prosperidad y comercio a los pueblos de tierras bajas y ayudaría al Estado a un mayor control del territorio nacional. Pero la carretera propuesta atravesaría el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS). Los movilizados en contra del proyecto gubernamental denunciaban que la carretera no era sino colonialismo interno y que, al igual que anteriores gobiernos, el de Morales sacrificaba a los pueblos indígenas en favor del desarrollo del capital extractivista.

Al menos en los inicios del gobierno de Morales, su "revolución democrático cultural" y ambiciosa agenda antineoliberal se basaba en una profunda revalorización de los pueblos campesino indígenas y sus costumbres. Según la nueva constitución aprobada en 2009, un objetivo central del nuevo Estado plurinacional es acabar con siglos de discriminación hacia los indígenas del país que constituyen una gran mayoría de la población. Si bien estas reformas han producido grandes avances para los pueblos indígenas y mayorías pobres, un análisis de las formas en que se las percibió y resistió demuestra que también crearon un nuevo "momento de peligro" en el que lo racial juega un papel protagónico (Pred 2000: 8). Por un lado, el propósito combinado del gobierno por revertir el neoliberalismo y revalorizar lo indígena desató un movimiento opositor con fuertes acentos racistas entre los sectores de la elite agroempresarial blanco mestiza de la región oriental, los cuales impulsaron una agenda de autonomía regional e independencia del gobierno central. Por el otro, a pesar de la retórica gubernamental, el país sigue profundamente involucrado en un modelo de desarrollo capitalista extractivista que impacta adversamente a las comunidades indígenas. En este capítulo, muestro que los cuerpos y territorios de los indígenas continúan sufriendo violencia política y económica mientras el país lucha por negociar cierto equilibrio entre el capitalismo global y la justicia económica y social. Es irónico que incluso en el Estado plurinacional, un país conocido en el mundo como un modelo de liberación indígena, los discursos coloniales racistas sigan reproduciéndose en el proceso.

Otra vez encontramos aquí discursos sobre la indigeneidad ubicados en la frontera difusa entre la política y lo policial, tal como lo entiende Jacques Rancière (1999). Estos discursos funcionan por igual como

herramientas en la lucha estatal contra el racismo y en visibilizar a los indígenas, y como medio de consolidar el poder del Estado y reforzar el racismo. Pero al enfatizar las permanentes y complejas disputas respecto a lo racial, este capítulo muestra cuán difícil puede ser aplicar esa política. Mientras que el discurso emancipador de la indigeneidad fue bastante exitoso en tierras altas del occidente, no fue tan bien recibido en tierras bajas, donde prevalece una lógica cultural y racial totalmente diferente. Si el MAS utilizó la política para denunciar un "mal conteo" en la contabilidad política tradicional, justificando así la agenda descolonizadora del país plurinacional, la elite mestiza en Santa Cruz y los indígenas del oriente movilizados en el caso del TIPNIS plantearon contrademandas de haber sido injustamente perseguidos, haciendo campaña fuertemente en contra del gobierno central. Lo más importante empero, debido a que el gobierno del MAS continuó su involucramiento con la extracción de recursos naturales, reforzó las prácticas racializadas vinculadas a este modelo de desarrollo. Este capítulo examina la política racial [*racial politics*] del Estado plurinacional para determinar en qué se convirtió, en la práctica, el Estado plurinacional descolonizado.

Figura 12. Mujeres indígenas movilizadas en la marcha del 2011 por el TIPNIS. Crédito: MMajias. https:// creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0.

Las estructuras de la desigualdad

Durante la época neoliberal, en los 80 y 90, la tradicional clase política blanco mestiza estableció una reestructuración ortodoxa, incluyéndose la privatización de las empresas estatales, los recortes en el gasto social y la apertura del país al capital extranjero (Postero 2007a: 190-93). Junto con la "relocalización" de miles de trabajadores mineros (la mayoría de extracción indígena) de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), el nuevo Estado privatizó la mayoría de empresas de propiedad estatal y recortó el número de empleados del sector público (Arze & Kruse 2004: 27). La economía campesina de pequeña escala también fue devastada por la liberalización del comercio, porque los productos agropecuarios de los campesinos no podían competir con los productos importados a menor precio. Mientras los pobres soportaban estas cargas, los ingresos de las élites locales económicas y políticas ligadas al capital transnacional se incrementaron (Portes & Hoffman 2003: 65). El resultado fue una creciente sensación entre muchos bolivianos de que la elite dominante y el capital extranjero habían asumido el control de la economía nacional, y de que esto era una continuación de los patrones de dominación y explotación colonial. Como lo explicaba el Plan Nacional de Desarrollo (PND) descrito en el capítulo 4, el neoliberalismo continuó privilegiando a los sectores blanco mestizos, mientras que las poblaciones indígenas y campesinas soportaron la peor parte de las reformas.

Al igual que en otros lugares, las reformas neoliberales no estuvieron limitadas al ámbito económico. Estas políticas económicas formaban parte más bien de un conjunto de cambios, acompañándose las reformas económicas con un discurso de "democracia de mercado" que asociaba el libre comercio con la promoción de la democracia. Esto derivó en políticas tales como la descentralización, la devolución del poder estatal a las ciudades/regiones, por un lado, y el empoderamiento de la sociedad civil, por el otro. La Ley de Participación Popular (1994) era un ejemplo central de ese tipo de gobernanza neoliberal. Bajo esta forma de "multiculturalismo neoliberal", se alentó a los movimientos sociales e indígenas a participar en decisiones de desarrollo y apropiaciones presupuestarias a nivel municipal. Si bien este esquema sí reconocía a los indígenas como actores legítimos, el racismo generalizado en el país y el control tradicional de los partidos políticos por parte de la elite blanco mestiza hacía difícil que los indígenas y sus representantes puedan obtener un acceso significativo al proceso político. Pero las reformas neoliberales

tuvieron consecuencias no previstas. Los activistas indígenas y campesinos también empezaron a utilizar las estructuras políticas neoliberales para competir en las elecciones municipales. Como hemos visto, el MAS se formó en 2002, unificando a los pueblos andinos de tierras altas, los grupos indígenas de tierras bajas, los sindicatos de trabajadores y la izquierda tradicional, además de muchos izquierdistas de clase media hasta que en 2005 su líder, Evo Morales, llegó a ser presidente.

Sin embargo, en tierras bajas del oriente, donde la élite agroempresarial blanco mestiza se sintió amenazada no solo por los cuestionamientos del MAS a las políticas económicas neoliberales sino también por su política racial, la elección de Morales fue resistida acremente. En la capital oriental de Santa Cruz de la Sierra, el llamado a "descolonizar" Bolivia y acoger los derechos indígenas no era bienvenido, y reconfiguró los campos de fuerza en el país, desembocando en un período de transición y convulsión social (García Linera 2010). Con un dirigente carismático y una coalición indígena en ascenso, el Estado controlado por el MAS tenía nuevas fuentes de legitimidad para transformar la economía y el suficiente impulso como para llegar a controlar los enormes recursos de la región oriental. En la parte céntrica de esta región se encuentra el departamento de Santa Cruz, donde se genera más del 42% de la producción agrícola del país.[1] El departamento sudoriental de Tarija, también en tierras bajas, representa el 80% de la producción de gas natural. Los ricos yacimientos de cinc, plata, estaño y otros minerales de tierras altas eran antes el soporte económico del país, pero desde mediados del siglo XX la actividad económica central se trasladó a tierras bajas del oriente, donde las elites agroempresariales se dedican a la ganadería y a los cultivos de soya, girasol y sorgo destinados al mercado global. Esta producción agrícola de gran escala ha determinado la usurpación de nuevas tierras y recursos, y la canalización de riqueza desde la periferia hacia los centros urbanos (Gustafson 2006).

He trabajado los últimos cinco años con la antropóloga Nicole Fabricant, pensando sobre la relación entre raza y economía política

1 La población de Santa Cruz creció desde 43 mil habitantes en los 50 a cerca de 256 mil a principios de 1976, y hasta 1,4 millones a inicios de los 2000. Las inversiones realizadas por el gobierno central y los bancos de EEUU en grandes empresas agrícolas capitalistas hicieron de Santa Cruz un departamento autosuficiente para inicios de los 60 (Stearman 1985). Se trataba de una combinación de proyectos de colonización, mayormente para campesinos andinos de tierras altas, y de inversiones estatales para empresas agrícolas de gran escala (Gill 1987).

en Santa Cruz. Muchas de las ideas de este capítulo son resultado de nuestra muy productiva colaboración. Con Fabricant hemos descrito de qué manera la economía política de tierras bajas producía y continuaba reforzando unas estructuras de poder racializadas. Al documentar las maneras en que determinadas formas de acumulación de capital mapean y remapean significados espaciales sobre los territorios, los cuerpos y las personas (Pred & Watts 1992; ver también Fabricant y Gustafson 2011), argumentamos que la explotación de la región oriental se apoya desde hace tiempo en las vulnerabilidades de los indígenas cuyas tierras contienen recursos naturales aprovechables y cuya mano de obra sostiene la producción agrícola. El capitalismo en expansión ha definido las tierras bajas del oriente en términos de *commodities* globalizadas como la goma, el azúcar y la soya, creando una clase de grandes terratenientes cuyas tempranas plantaciones de goma y azúcar fueron transferidas más tarde al capital agroindustrial. La misma clase continúa detentando el poder económico, al poseer enormes franjas de estas tierras con soya y otros cultivos para la producción de mercancías agroindustriales (Fabricant y Postero 2013). Esta prolongada historia de extracción en tierras bajas de recursos y producción agrícola a gran escala se vio amenazada en los 90 cuando los indígenas empezaron a organizarse y movilizarse por el territorio. Se encontró aún más amenazada cuando fue elegido Morales y prometió redistribuir el patrimonio del país y, lo que era más alarmante, anunció una reforma radical de la tierra.

Las elites regionales se opusieron fuertemente a la agenda de Morales, a la que percibieron como una amenaza directa a su productividad económica. También resistieron la interferencia del Estado central en la política y actividad empresarial de la región, repitiendo las versiones de una dominación histórica desde La Paz. Los "cambas" o "cruceños"[2] se han rebelado desde mucho antes contra el control del Estado central, organizando varios movimientos de independencia y autonomía en el transcurso del tiempo (Pruden 2012; Peña Hasbun 2003). Esta identidad *camba* se expresa a menudo como un profundo sentimiento de injusticia, particularmente en relación con la población andina y la capital andina de La Paz. Los cambas se conciben a sí mismos diferentes a los andinos en términos raciales, étnicos y culturales, a los que ven como invasores de

2 *Camba*, el término guaraní usado originariamente para aludir a peones enganchados de piel morena, se utiliza ahora para referirse a cualquiera de Santa Cruz y otros departamentos orientales, incluidos los blancos y los mestizos (ver Fabricant 2009).

sus tierras y usurpadores de la riqueza de recursos naturales de la región (Fabricant 2009). Ellos se ven a sí mismos como gente independiente y emprendedora, que construye su departamento oriental con sus propios esfuerzos empresariales. Esta diferencia –explicada a veces como cultural y a veces racializada sin tapujos– fue manejada por el gobierno de Morales para justificar y legitimar la reforma agraria, y asimismo por la élite camba como argumento para oponerse a la misma. A medida en que el poder de Morales crecía, los comités cívicos regionales, asociaciones de poderosos actores políticos no electos, empezaron a organizar un movimiento de autonomía regional, configurado en torno a los discursos de larga data de ser una región "oprimida" o "victimizada" (Pruden 2012). Durante la Asamblea Constituyente, la oposición derechista hizo todo lo que estuvo a su alcance para oponerse al proceso de cambio del MAS, y particularmente a la reforma agraria, desde boicots al proceso hasta una campaña masiva de huelgas de hambre en toda la región (Fabricant y Postero 2013). Este movimiento político también fue retratado como una lucha cultural, puesto que los cambas oponían sus costumbres, valores e historias a las de los pueblos indígenas del occidente, expresando a menudo estas diferencias a través de actos violentos de racismo.

El racismo hacia los indígenas fue particularmente crudo durante la Asamblea Constituyente que sesionó en Sucre. Por ejemplo, Morales designó a una mujer indígena, Silvia Lazarte, como presidenta de la Asamblea Constituyente. Con pocos años de escolaridad, Lazarte había trabajado como empleada doméstica y activista laboral. Durante el proceso de la Asamblea, ella sufrió muchos insultos terribles lanzados desde la oposición, entre ellos decirle "llama", el animal de carga de los Andes. Durante los festejos de inauguración de la Asamblea, las calles se veían repletas de periodistas internacionales y las representantes indígenas ostentaban orgullosas sus polleras o blandían sus látigos como señales de sus posiciones de autoridad. Sin embargo, tan pronto como las sesiones de la asamblea arrancaron, el racismo levantó cabeza. En los primeros meses de la Asamblea, surgió una disputa acerca de si devolverle o no la sede de gobierno a Sucre, la capital constitucional del país, y volver a hacer de esa ciudad nuevamente la capital nacional plena (como lo había sido hasta 1898). El MAS rechazó de plano debatir este asunto, provocando la rabia de los habitantes de la ciudad y provocando masivas protestas callejeras contra el MAS, e indirectamente contra cualquier persona que tuviera el aspecto de un delegado del MAS. Las consecuencias de ello en la práctica fueron que los delegados indígenas o rurales fueron insultados, perseguidos y en

muchos casos golpeados por gentes de la ciudad. Andrés Calla y Khantuta Muruchi analizan estos agravios como resultado de la percepción de que los delegados indígenas habían "transgredido" su lugar tradicional en la sociedad, más que como disputas políticas sobre el asunto de la capitalía del país (Calla y Muruchi 2011: 301). El racismo silencioso que siempre existió en Bolivia se hizo abiertamente visible durante la Asamblea Constituyente porque la gente que había sido excluida históricamente, como Lazarte, era vista como quitándole espacio a la elite política y asumiendo ámbitos de poder político que siempre se les había negado, tales como unos curules en el Congreso o en la Asamblea Constituyente. Calla y Muruchi describen el racismo que estos representantes soportaban todos los días, como el ser marginados por los delegados mestizos que no podían concebir que personas del campo fueran sus colegas, o ser insultados en las calles por llevar bolsas de coca (masticar coca es un hábito cotidiano común a muchos indígenas de tierras altas, y también se lo asocia a los cocaleros, el sindicato campesino dirigido por Morales) (303-4). Algunos delegados se vieron obligados a cambiar sus ropas para evitar humillaciones públicas; otros evitaban la plaza principal, un potente sitio simbólico del poder de la élite. Una delegada describió cómo la corrían de las calles cuando usaba su pollera: "Ellos nos decían 'indios chanchos, mulas, vuelvan a Oruro'" (305).

Durante este tenso período, los incidentes raciales se incrementaron en todo el país. En Santa Cruz, el movimiento autonómico impulsado por los Comités Cívicos se acompañó de una campaña racista ligeramente encubierta. Los dirigentes cívicos argumentaban que los inmigrantes andinos invadían su ciudad, quitándoles tierras y oportunidades económicas a los nacidos en el lugar (Fabricant 2009; Gustafson 2006). Las élites se preguntaban abiertamente cómo era posible que Morales, un indio sin educación, pudiera ser el presidente. Un grupo autodenominado "juventud cruceñista" realizó numerosos ataques en la ciudad contra inmigrantes andinos y los policías municipales vetaron a los vendedores callejeros "collas", "protegiendo" la ciudad de los peligros que implicaban los cuerpos indígenas faltos de higiene (Fabricant 2009). Posiblemente el incidente más impactante de este racismo abierto se dio durante los últimos días conflictivos de la Asamblea en Sucre, el mes de mayo de 2008, cuando gente de la oposición capturó a un grupo de indígenas allegados al MAS. Profiriendo insultos racistas contra ellos, los atacantes los obligaron a desnudarse desde la cintura, y arrodillarse en la plaza principal, besando la bandera. Humillados, con lágrimas en los ojos, las víctimas se inclinaban sumidos en la vergüenza y el miedo (ver P. Calla Ortega 2011).

Este incidente, que quedó registrado en videos, horrorizó al país, y demostró cuán cerca de la epidermis social seguían las relaciones coloniales de dominación y sometimiento. Vemos aquí a lo racial en el centro del debate: lo indígena, desde mucho antes vinculado con prácticas de dominación, asumió significados nuevos en el contexto de las luchas de poder entre el MAS y las elites del oriente. Por un lado, el activismo y las ideas indígenas fueron reivindicadas por el gobierno de Morales, y los movimientos sociales a los que representaba, como la solución a la centenaria opresión colonial. Por el otro, los viejos rostros del racismo seguían siendo herramientas potentes de la pelea política. Allan Pred y Michael Watts han señalado que los períodos de reconstrucción son atributos estructurales inevitables del capitalismo, que de manera regular pasa por transiciones. El resultado, argumentaban, eran siempre pugnas, en las cuales los actores locales defienden sus intereses e identidades específicas reconfigurando los mapas del espacio y las formas de la diferencia (1992: 11, 17). Podemos ver al movimiento de reacción de la elite regional del oriente, entonces, como una respuesta a la política emancipadora de la indigeneidad en este primer período, cuando el gobierno del MAS sacudió el orden establecido, rompiendo el *statu quo* y poniendo en claro que el viejo régimen experimentaría cambios radicales. Pero la siguiente parte de la historia nos hace cuestionar esta caracterización dicotómica. Vayamos ahora al caso que sacudió al país unos años después: el TIPNIS.

La política racial de la revolución democrática y cultural de Morales: sacrificar los territorios indígenas

En 2011, el gobierno anunció su decisión de construir una carretera desde Villa Tunari en Cochabamba hasta San Ignacio de Moxos en la región del Beni. La carretera atravesaría por el TIPNIS, una de las reservas tropicales más grandes y diversas, además de cobijar a 63 comunidades Moxeño, Yuracaré y Chimane. Fue el presidente René Barrientos Ortuño quien originalmente había convertido al TIPNIS en "parque nacional" en 1965. Posteriormente, después de la primera marcha indígena en 1990 conocida como la Marcha por el Territorio y la Dignidad, el presidente Jaime Paz Zamora promulgó un decreto supremo declarándolo "territorio indígena" a ser cogestionado por los tres grupos étnicos que allí vivían. Pronto se vio que el TIPNIS corría el riesgo de ser invadido por

muchos colonizadores indígenas que habían migrado del altiplano a la región del Chapare, los cuales dependen para su sustento de los cultivos de coca. En 1992, el dirigente indígena del TIPNIS Marcial Fabricano y Evo Morales, por entonces dirigente de los cocaleros del Chapare, acordaron deslindar los límites del parque y trazaron una "línea roja" delimitando las áreas no abiertas a la colonización. Finalmente, en la época neoliberal, el TIPNIS fue declarado una "Tierra Comunitaria de Origen" o TCO, establecida por la nueva ley de reforma agraria. Actualmente, el TIPNIS es una reserva que comprende unos 10 mil km^2, donde viven 63 comunidades organizadas en dos subcentrales. El área más al sur, llamado Polígono 7, está ocupado por cocaleros y ha sido muy deforestada (Achtenberg 2011a; Paz 2012).

El tramo carretero propuesto a través del TIPNIS forma parte de una carretera de 300 km en construcción con que se pretende conectar el eje central del país con sus regiones amazónicas para vincularlas con las rutas del comercio internacional. Cuando la controversia se hizo evidente en 2010, dos tramos de la carretera ya se estaban construyendo; el tramo del medio que debía cruzar por el TIPNIS aún no tenía un estudio de impacto ambiental ni se había realizado la "consulta previa" establecida en la constitución. Algunas comunidades indígenas del lugar estaban complacidas con las posibilidades que podría abrir una carretera pavimentada: vincularlas con las grandes ciudades y mercados, y permitirles un mayor acceso a los sistemas de educación y salud. Sin embargo, otras temían que la carretera ocasionaría una destrucción ecológica aún mayor en una región ya muy afectada por la ganadería, la tala de árboles ilegal y las plantaciones de coca. Muchos indígenas estaban particularmente preocupados de que pudiera abrir sus tierras a una mayor colonización de los cocaleros de origen andino, que ya estaban asentados en el Polígono 7. En su análisis del caso del TIPNIS, John Andrew McNeish (2013) explica estas visiones opuestas señalando sus distintos modos de relacionamiento con la extracción de recursos: algunas comunidades indígenas están vinculadas con el mercado de maneras más fuertes y positivas que otras. Inspirada en McNeish, Anna Laing (2015) sostiene que las ideas opuestas sobre el territorio, los derechos y la naturaleza que surgieron de las marchas, reflejaban las demandas en competencia por la soberanía sobre los recursos. Como resultado de ello, argumenta Cecilie Hirsch, los dirigentes comunales se vieron obligados a tomar decisiones pragmáticas muy difíciles a fin de conseguir recursos para sus comunidades, algunos apoyando la carretera, otros a la marcha (2012).

Es importante destacar que no todos los marchistas se oponían al desarrollo en general, o incluso a la construcción de la carretera (y no todos eran indígenas). Mónica Tapera (seudónimo), una periodista guaraní que trabajó como parte del comité de comunicaciones de la marcha, me dijo que la preocupación mayor de los marchistas era el hecho de no haber sido consultados sobre la ubicación de la carretera o el daño potencial al medio ambiente. Esto era lo crucial de la crisis: el gobierno había empezado el proyecto de la carretera sin llevar a cabo ninguna consulta con las organizaciones indígenas del territorio y luego, cuando se lo cuestionó, asumió una posición intransigente. Morales dijo que las consultas no eran vinculantes y que, independientemente de que las organizaciones indígenas lo quisieran o no, esta carretera sería construida. "Quiero decirles, quieran o no quieran, vamos construir este camino y en esta gestión vamos a entregar el camino Villa Tunari-San Ignacio de Moxos" (*La Jornada* 2011). Tapera dice que, por esta razón, la lucha por el TIPNIS representaba una preocupación mayor que la misma carretera. "Si podían entrarse en este territorio que era titularizado por el gobierno, además de ser un parque nacional, ellos podían entrarse a cualquier territorio indígena. Así que el TIPNIS representaba la puerta de entrada a todos los territorios indígenas" (comunicación personal, 11 de julio, 2016).

No es sorprendente que las organizaciones indígenas caracterizaran la posición del gobierno como una reiteración de la peor especie de colonialismo. Sostuvieron que la gran mayoría de indígenas del parque no querían la carretera y temían el tremendo daño ambiental que inevitablemente acarrearía. Los estudios muestran que la deforestación provocada por los cocaleros ha empezado a traspasar la "línea roja" hacia el parque, dañando la flora y fauna, y amenazando los medios de subsistencia de la gente (Defensor del Pueblo 2011). Cuando sus demandas bien fundamentadas no fueron atendidas, la Confederación de Indígenas de Bolivia (CIDOB) de tierras bajas, junto a algunas organizaciones originarias de tierras altas, entre ellas el Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ), empezó una marcha masiva desde Trinidad, la capital del Beni en la región oriental, hasta La Paz. El conjunto de la marcha, compuesto por varios miles de indígenas, entre ellos mujeres y niños, recibieron un gran apoyo de los estudiantes, ambientalistas y sectores de trabajadores urbanos en todo el país, así como de los dirigentes de las elites orientales, que aprovecharon el conflicto como una oportunidad para criticar, una vez más, el carácter autoritario del gobierno de Morales.

Figura 13. La marcha del TIPNIS en 2011. Crédito: R. Araoz. https://creativecommons.org/licenses/ by-sa/3.0.

Morales se negó a negociar en lo que era "la crónica de un conflicto anunciado" (Prada Alcoreza 2012), mientras todo el país veía la marcha por televisión. Finalmente, el 25 de septiembre de 2011, la policía interceptó a los marchistas y los reprimió violentamente, golpeándolos, gasificándolos e infligiéndoles muchas heridas. El informe del Defensor del Pueblo concluyó que las acciones de la policía habían utilizado la violencia en forma desproporcionada, lo que representaba violaciones a los derechos humanos. La policía también insultó a los movilizados, utilizando términos raciales peyorativos que actualmente son ilegales (debido a la ley en contra de la discriminación y el racismo), y vulneró sus derechos a asociarse políticamente. Por último, el Defensor concluyó que el gobierno violó el derecho de las comunidades indígenas a una consulta previa, amparada por la constitución y el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el convenio internacional vinculante que establece los derechos a la cultura y el territorio de los pueblos indígenas (Defensor del Pueblo 2011).

Este acontecimiento escandaloso provocó la ira y el desconcierto público. ¿No era este el presidente indígena cuyo Estado plurinacional

pretendidamente descolonizador había reasumido representar radicalmente a los indígenas y sus costumbres? En otras palabras, ¿no se había implementado un nuevo reparto de lo sensible, haciendo de la indigeneidad el valor positivo central? El abismo cada vez más evidente entre el discurso de Morales, reivindicando los valores indígenas, y sus acciones concretas, particularmente la violencia contra los indefensos marchistas, volcó a la opinión pública contra su gobierno. Cuando la marcha llegó a La Paz, hubo un masivo apoyo de bienvenida, con muchedumbres elevando sus carteles que decían "¡Todos somos TIPNIS!". Al final, el gobierno retrocedió, firmando un acuerdo por el que el TIPNIS sería "intangible" (o intocable). Sin embargo, en los siguientes meses el gobierno sacó una nueva propuesta de consulta a las comunidades, la que fue considerada tardía (¿cómo puede hacerse una consulta "previa" después del hecho?) y demasiado restringida (puesto que solo tomaría en consideración los deseos de las comunidades al interior del TIPNIS). Ello implicaba marginar a la CIDOB, la organización nacional con mayor poder político de los indígenas del oriente, dejando a las pequeñas comunidades indígenas en el parque vulnerables a la presión tanto del gobierno como de los cocaleros.

Figura 14. La marcha del TIPNIS en 2011. Crédito: R. Araoz.
https://creativecommons.org/licenses/ by-sa/3.0.

Durante el siguiente año, el gobierno llevó a cabo el proceso de consulta, negociando con varios grupos nuevos de indígenas y colonizadores que habían aparecido, muchos en favor de la carretera. Las preocupaciones respecto a quiénes tenían el derecho a representar a las comunidades del TIPNIS salieron a flote, y al final la CIDOB y las subcentrales del TIPNIS organizaron otra marcha en 2012 para demandar una consulta legal y de buena fe. Ante un escenario de grupos indígenas disputándose la representación y un gobierno que parecía estar negociando, la segunda marcha tuvo menos apoyo de la gente, incluso cuando la policía reprimió a los marchistas con mangueras de agua y gases lacrimógenos en julio 2012. Cuando el gobierno se mostró inflexible rehusándose a atender sus demandas, los marchistas retornaron a sus comunidades para combatir el proyecto de la carretera desde sus comunidades.

A continuación, el gobierno orquestó la toma de la CIDOB, la confederación de pueblos indígenas del oriente organizados a nivel nacional desde inicios de los 90. La novena marcha indígena de 2012 había agudizado las divisiones existentes desde mucho antes al interior de la CIDOB, y en agosto de ese año un grupo progubernamental que no se opone a la carretera organizó unas elecciones logrando elegir un nuevo comité ejecutivo. Ese grupo irrumpió por la fuerza en las oficinas de la CIDOB en Santa Cruz, con el respaldo de la policía. Varios de mis amigos guaraníes de Santa Cruz trataron de impedir la toma, pero fueron reducidos por la fuerza policial desproporcionada. Una mujer, que vivía en el lugar, describió el horror de ver a los queridos ambientes del activismo indígena tomados por "matones". Tuvo que huir con sus mellizos recién nacidos, no sin antes recibir golpizas de los intrusos e inhalar gases lacrimógenos. Los dirigentes originalmente elegidos de la CIDOB mantuvieron una vigilia frente a la iglesia en la plaza principal por varias semanas. Pasé varios días allí con ellos, observando sus esfuerzos desesperados por conseguir el apoyo de los medios de comunicación y la opinión pública. Lo consideraban literalmente increíble que las tácticas clientelares del gobierno hubiesen destruido a su organización. Muchos advirtieron la ironía de que la CIDOB hubiera podido resistir 30 años combatiendo a los políticos blanco-mestizos, solo para terminar siendo destruidos por un presidente indígena. Volveré a estos acontecimientos en el capítulo 6, para mostrar cómo esta cooptación ayudó a consolidar la agenda desarrollista del gobierno del MAS en toda la región de tierras bajas del oriente.

La consulta en el TIPNIS concluyó oficialmente en diciembre de 2012 con un voto favorable a la carretera. Sin embargo, el defensor

del pueblo Rolando Villena emitió un informe criticando duramente el proceso de consulta, al que caracterizó como "autoritario, colonialista y unilateral". "Aparte de no cumplir con los requisitos internacionales para una consulta previa (antes de hacer compromisos de financiamiento y construcción), a realizarse de buena fe y según las costumbres y estructuras de gobierno indígenas, el proceso no logró el consenso de todas las partes, tal como lo requiere el Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), como condición de su constitucionalidad" (Achtenberg 2012).

Había una gran diversidad de opiniones al interior del aparato estatal sobre el TIPNIS. Durante mi trabajo de campo entre los años 2011 y 2012, escuché opiniones adversas incluso provenientes de militantes del MAS que trabajaban en los ministerios, particularmente de aquellos intelectuales indígenas que habían sido delegados a la Asamblea Constituyente y habían trabajado allí estrechamente con las organizaciones indígenas. La ministra de defensa María Cecilia Chacón renunció a su cargo después de la violenta represión en Chaparina y la Defensoría emitió asimismo una dura crítica a la misma (Defensor del Pueblo 2011). Con todo, Morales y sus colaboradores más cercanos presentaron un frente unificado que siguió defendiendo la carretera. ¿Por qué era el gobierno tan testarudo respecto a este proyecto ante semejante oposición de los indígenas y la opinión pública? El proyecto de la carretera es consustancial al modelo de desarrollo extractivista y encaja con un proyecto de gran integración regional conocido como IIRSA (Infraestructura de Integración Regional de Sudamérica), que crearía corredores de exportación en toda la región abriendo el acceso a los bloques de gas y petróleo ya contratados con empresas extranjeras de hidrocarburos. Estaba programado que el Banco de Desarrollo del Brasil participe financiando el 80% de un presupuesto estimado en US$ 415 millones que costaría la construcción de la carretera (J. Webber 2012). Hay muchas preocupaciones respecto a esta carretera, y una de ellas es el creciente imperialismo brasileño (Friedman-Rudovsky 2012). El gobierno sostenía que la carretera traería recursos importantes para los habitantes del parque y permitiría el acceso a los mercados para sus productos. Esto redundaría en un mayor acceso a la educación y la salud, volvería más competitivos sus productos y ofrecería oportunidades para nuevas empresas, como ser el aprovechamiento sostenible de los bosques y el ecoturismo (Achtenberg 2011b). En segundo lugar, la carretera vincularía todas las regiones del país, permitiendo a sus autoridades nacionales el control soberano de su territorio. Se trataría de un interés nacional de larga data. Finalmente, la nueva carretera permitiría

desafiar el monopolio de intereses financieros de la oligarquía oriental, que controla la mayor parte de la producción de madera, carne y productos agrícolas en la zona.

La mejor explicación de la posición del gobierno está planteada en el libro del vicepresidente García Linera "Geopolítica de la Amazonía: Poder hacendal patrimonial y acumulación capitalista" (2012b). Como hemos sostenido con Devin Beaulieu, este texto es un enérgico argumento en favor del papel del Estado y la necesidad de desarrollar los recursos naturales de Bolivia (Beaulieu y Postero 2013). El libro revisa la historia social y política de la Amazonía boliviana para reforzar la posición de García Linera de que la marcha del TIPNIS y la CIDOB eran instrumentos de lo que él llama "ambientalismo extraterritorial". El verdadero poder en la región amazónica, según él, se asienta en empresas extranjeras, gobiernos de países capitalistas desarrollados, hacendados patrimonialistas regionales y ONG. Las tierras titularizadas colectivamente a comunidades indígenas, como el TIPNIS, según él, sirven en realidad para subordinar el territorio indígena y los recursos naturales bajo el control de un "arco de poder y dominación" feudal o hacendal patrimonial. Sostiene que el "pseudo ambientalismo" movilizado por la marcha del TIPNIS y sus defensores en contra del extractivismo estatal es un "ambientalismo para pobres" de tipo paternalista que, de manera maniquea colonial, divide al bloque popular indígena campesino entre comunidades indígenas "buenas" de tierras bajas viviendo en romántica armonía con la naturaleza y campesinos del altiplano "malos" estigmatizados como depredadores de la naturaleza externos y ligados a mercados ilegales de la coca (García Linera 2012b: 75-76). Como teórico del "proceso de cambio", García Linera señala correctamente que la indigeneidad no es tan simple como la gente supone a menudo. Los indígenas no solo viven en tierras comunitarias, y mucha gente en las ciudades y en las zonas de colonización también se autoidentifica como indígena. La literatura que reflejó la controversia del TIPNIS se inclinaba, desde un inicio, a presentar a los pueblos de tierras bajas como contrapuestos a los cocaleros, al tiempo que caracterizaba a las comunidades del TIPNIS como las auténticamente indígenas (pero conviene ver McNeish 2013 y Laing 2015).

Sin embargo, García Linera enfrenta esta dicotomía regional esencialista con sus propios dualismos. Para García Linera, lo que equilibra históricamente el "arco de poder" reaccionario en la Amazonía es el Estado plurinacional, cuyo pilar fundamental es una "toma sindical del

poder del Estado" (2012b: 9). "En la Amazonía no son pues los pueblos indígenas quienes han tomado el control del poder territorial, como sucedió hace años atrás en las zonas de tierras altas y de los valles, en donde los sindicatos agrarios y comunidades desempeñaron el papel de micro-Estados indígenas con presencia territorial, y en realidad fueron la base material previa de la construcción del actual Estado Plurinacional", sostiene García Linera (25). En contraste con los virtuosos altiplánicos, retrata a los indígenas oprimidos de tierras bajas como víctimas pasivas del poder hacendal patrimonial (acumulación capitalista interna), por un lado, y de las empresas extranjeras (acumulación capitalista externa) por el otro. Aparentemente desprovistos de agencia para defender sus tierras o sus medios de sustento, según él, solo pueden ser salvados por el Estado. De este modo, García Linera presupone que todas las demandas indígenas deben ser incorporadas al Estado y a la hegemonía de su modelo capitalista de desarrollo integral.

García Linera ve la carretera como el instrumento clave para arrebatarles el control de la Amazonía a los poderes extranjeros mediante la ampliación del alcance soberano del Estado: "NUESTRO Estado... La Amazonía es de nosotros, de los bolivianos; no de los norteamericanos o los europeos ni de las empresas u ONG's que pretenden 'enseñarnos a protegerla'" (66). Declarando que el Estado boliviano asumirá la entera responsabilidad de proteger la Madre Tierra, afirma: "[N]o aceptaremos jamás el principio de soberanía compartida en ningún pedazo del territorio boliviano. Quienes en este momento se oponen a la presencia del Estado en la Amazonía, en los hechos defienden la presencia norteamericana en ella. No existe punto intermedio" (ibid. 67). Por lo visto, el Estado no compartirá la Amazonía ni siquiera con los pueblos indígenas que viven allá.

Finalmente, García Linera argumenta en contra de las críticas anticapitalistas al extractivismo de los recursos naturales. Reiterando un argumento que planteó anteriormente en un artículo en *Le Monde* ampliamente debatido (2012a), insiste en que el extractivismo no es la cuestión fundamental para la transformación del capitalismo al socialismo. Los críticos confunden un sistema técnico con el modo de producción, dice él. El modo de producción capitalista es ante todo un problema político fundamental de "dimensión geopolítica planetaria" que trasciende el alcance de un país. Por tanto, para él, únicamente el comunismo establecido a nivel mundial puede derrocar este modo de producción (104). En cambio, como una forma técnica, el extractivismo

puede ser "un punto de partida" para superar el capitalismo (107). Sostiene que las críticas que se contentan con "llenarse la boca de injurias contra ese extractivismo" (ibid.) eluden la cuestión de que se trata de un medio material para generar riqueza y distribuirla con justicia, a fin de satisfacer "las necesidades urgentes de la población" (110). Para García Linera, la tarea actual es satisfacer estas necesidades básicas, lo que forma parte de un proceso histórico más amplio que ahora se entiende como descolonización.

Los que lo critican señalan otras razones para la posición del gobierno. Los cocaleros del Chapare estaban ansiosos por ampliar su acceso a la tierra, y el TIPNIS les ofrecía una oportunidad de obtener más tierras sin tener que invadir las tierras de los agroempresarios cruceños o aquellas tierras ya colonizadas por otros colonos del altiplano. Los cocaleros ya han invadido la zona sur del TIPNIS y muchos habitantes indígenas de tierras bajas fueron incorporados en la producción de coca como mano de obra barata (J. Webber 2012). Era evidente que el gobierno de Morales respondía a su importante base electoral en Chapare, la misma que ha defendido activamente la construcción de la carretera, en parte porque les facilitará la venta de su producción de coca, pero también porque pondrá a su alcance más tierra de bosque para esos cultivos (Paz 2012). Entonces, es importante reconocer la existencia de intereses conflictivos entre diferentes clases y sectores de pueblos indígenas y poblaciones rurales en el área (Frantz 2011; J. Webber 2012; McNeish 2013). Los críticos del gobierno también se preocupan de que la carretera permita el narcotráfico y la tala ilegal de madera, beneficiándose aún más a los ricos, y por extensión al Estado, a través de canales de corrupción (J. Webber 2012). También ha surgido la posibilidad de que existan en el TIPNIS grandes reservas de hidrocarburos. El ministerio de hidrocarburos admitió esta posibilidad durante la crisis y ya fueron asignadas a dos empresas concesiones de gas en el área (Prada Alcoreza 2011; Paz 2012). Sin embargo, la línea base para el gobierno del MAS es que esta carretera permitirá una mayor soberanía estatal sobre la región amazónica, tal como lo aclaró García Linera en su manifiesto del 2012 (2012b).

El conflicto del TIPNIS llevó una vez más a la escena pública la relación entre indigeneidad y desarrollo, pero con un giro distinto e irónico. Esta vez, era un presidente indígena quien planteaba la "cuestión indígena", sugiriendo que las comunidades indígenas del TIPNIS estaban actuando como obstáculos al desarrollo nacional. Se puede ver aquí lo que la pretensión de Morales de estar encabezando "el Estado

indígena" le permitía hacer eso. Al haber asumido el manto de la política emancipadora y la lucha por un nuevo país descolonizado, se sentía con el derecho a definir quién es un sujeto descolonizado aceptable, el "descolonizado permitido" que vimos en la descripción del matrimonio colectivo en el capítulo 3. Morales utilizó la clásica estrategia de etiquetar a un conjunto de pueblos indígenas como "indígenas buenos" y a otros como "indígenas malos" (ver Hale 2002). En muchas de sus actuaciones públicas, Morales utilizó con frecuencia el símbolo de los aymaras o quechuas de tierras altas empujando hacia adelante una agenda de desarrollo moderno, y son Túpac Katari y otros líderes del altiplano anticoloniales quienes se han convertido en símbolos de esta nueva nación de progreso moderna. En 2013, un satélite para las telecomunicaciones bautizado como Túpac Katari 1 fue construido y lanzado al espacio por China a nombre del gobierno de Bolivia, que también ha denominado aviones de la línea aérea militar con los nombres de Katari y otros líderes revolucionarios (ver Tórrez Rubín de Celis y Arce 2014: 123). Un poster ampliamente difundido en la inauguración del satélite ostenta la ahora familiar correspondencia entre los rostros de Morales y Katari, junto a palabras que se atribuyen a Katari al momento de su ejecución, "Volveré y seré millones". Con este satélite, el Estado boliviano promete ir más allá del Estado nación para "descolonizar el espacio" (124).

Probablemente la culminación de este emparejamiento simbólico fue en 2012 cuando se proyectó en salas la película "Insurgentes", una producción cinematográfica financiada por el gobierno que rastrea las rebeliones indígenas y populares desde el período colonial, pasando por toda la época republicana, hasta las guerras del agua y el gas a inicios del 2000 que culminan en la elección de Morales. Justo cuando la segunda marcha del TIPNIS había terminado algo derrotada, y sus dirigentes habían retornado a sus comunidades para reagruparse, el gran estreno de la película se dio en La Paz. El presidente Morales y el vicepresidente García Linera caminaron por la alfombra roja al encuentro del afamado director boliviano Javier Sanjinés. En su estilo de montaje, las frecuentes insurrecciones de la historia boliviana aparecían como un proceso continuo, desembocando naturalmente en el triunfo de Morales (ver Tórrez Rubín de Celis y Arce 2014: 157).

Si estas performances del virtuoso y heroico pasado andino prometían una nueva modernidad andina, lo hacían en marcado contraste con las formas en que se representaba a los rebeldes del TIPNIS viviendo en el pasado y oponiendo resistencia al progreso. Por ejemplo, el dirigente

campesino del MAS Roberto Coraite sugirió que los marchistas del TIPNIS deberían escoger entre optar por la carretera, que les llevaría comercio y progreso, o bien "quedarse en la clandestinidad, como indigentes, permaneciendo como salvajes" (*La Prensa* 2011a). Por cierto, la disyuntiva así planteada oscurece el hecho de que muchos de los marchistas no se oponían a la carretera en sí misma, sino que resentían el hecho de no haber sido consultados sobre su ubicación o sus potenciales impactos ambientales. Sosteniendo que la carretera llevaría los beneficios de la modernidad, tales como salud y educación, hasta las comunidades del TIPNIS, así como facilitaría el acceso al mercado para sus productos, Morales rechazó de plano sus deseos de proteger sus territorios. Cuando las comunidades se negaron a renunciar a sus reivindicaciones, los ministros del gobierno acusaron a la CIDOB de recibir dinero de USAID o de ser muñecos de ONG extranjeras (Achtenberg 2011a, 2011b). Vemos al gobierno repitiendo aquí los clásicos argumentos de anteriores gobiernos, pretendiendo que los indígenas eran menores de edad o muy fácilmente manipulables como para ser ciudadanos a carta cabal. Al igual que los primeros Estados modernizantes, el gobierno del MAS argumentaba que la mejor solución para la "cuestión indígena" era que estos indígenas rebeldes se sometan al bien mayor del desarrollo nacional.

Pero no es únicamente el gobierno el que está retomando los discursos sobre la indigeneidad para defender su posición. Los indígenas de tierras bajas con los que hablé durante la marcha sintieron que las acciones del gobierno representaban una horrible reaparición del colonialismo y una terrible traición a las promesas de Morales de defender a los pueblos indígenas. Los intelectuales críticos caracterizaron las acciones del gobierno como "colonialismo interno" y denunciaron sus cínicos intentos por desprestigiar al movimiento de los marchistas (ver Contreras Baspineiro 2012). En todo el país, los indígenas y los intelectuales pusieron en duda el compromiso de Morales con las autonomías indígenas e incluso su identidad como indígena. Un prominente dirigente aymara, Rafael Quispe, sugirió que en su trato a los marchistas del TIPNIS "el gobierno ha revelado su verdadera identidad. La careta indígena se le ha caído, y se ha revelado su rostro neoliberal" (citado en Orellana Candia, 2011).

Estas respuestas dejan en claro que, al menos para estos ciudadanos indígenas, los esfuerzos del gobierno del MAS para visibilizar a los indígenas no han sido suficientes al propósito de la emancipación o para un real sentimiento vivido de la descolonización. El ejercicio del nuevo conteo

[*recount*] llevado a cabo por la Asamblea Constituyente fue significativo, pero solo parece haber abierto la puerta al cuestionamiento del statu quo sin haber logrado reconstituir plenamente a la sociedad boliviana con un consenso acerca de la indigeneidad. Una lección posible es que la política no se hace a través de revoluciones definitivas, sino más bien a través de desacuerdos reiterados (ver Arditi 2007). El caso del TIPNIS encendió un desacuerdo de largo plazo, en la medida en que la disputa clarificaba la limitada capacidad –o predisposición– del Estado plurinacional para cumplir las promesas que había hecho de representar y proteger a los pueblos indígenas, y sus tierras y costumbres.

Los grupos indígenas y sus aliados también recurrieron a la retórica clásica de la indigeneidad para apoyar su causa, esta vez pretendiendo representar a los "buenos indígenas" que valientemente resistían al Estado y defendían el medio ambiente con coraje. Si Morales no era "realmente indígena", los marchistas del TIPNIS pretendían que ellos sí lo eran. Hemos descrito con Fabricant la forma en que, a lo largo de la controversia, los intereses de los indígenas movilizados se representaban en los medios, y particularmente por sus aliados ambientalistas, como ligados a la viabilidad del bosque amazónico (Fabricant y Postero 2018). Esta conjunción de pueblos indígenas y naturaleza refuerza la imagen del ecoindígena virtuoso, y también funciona para vincular los intereses de los indígenas con las preocupaciones más amplias respecto al medio ambiente y el clima global. A medida en que la disputa sobre el TIPNIS se hacía más intensa, las imágenes de una naturaleza hermosa y vulnerable proliferaban a través de la masiva producción de mensajes por el internet y asimismo en los muros visibles en todo el país. Una imagen emblemática tenía un mensaje que decía: "¿Es esto un verdadero progreso? ¡Salvemos al TIPNIS!". La imagen muestra la exuberancia del bosque amazónico, tupido de verdes árboles y un cielo azul brillante, atravesado por la carretera. Un enorme leopardo yace muerto en el trasfondo, atropellado por un SUV. Aquí la naturaleza, representada por el trágico leopardo, también representa a los indígenas del TIPNIS. El cuerpo del indígena de tierras bajas y la Madre Tierra están vinculados semióticamente, conmoviendo las fibras más íntimas del receptor.

Pero fue el aspecto a todas luces racista y violento en el manejo gubernamental del caso TIPNIS lo que realmente conmocionó a la gente, tanto en el país como en el exterior. Como mencioné, el informe del Defensor del Pueblo en 2011 determinó que el ataque policial/militar en Chaparina violó los derechos humanos de muchas maneras, entre

ellas, mediante epítetos racistas utilizados por los policías en la intervención y actos violentos contra mujeres y niños que estaban en la marcha (Defensor del Pueblo 2011). Si quedaban dudas del resurgimiento de una política colonial, Morales se encargó de disiparlas completamente cuando sugirió a sus seguidores, los cocaleros, de que vayan y seduzcan a las mujeres indígenas del TIPNIS para sumar apoyos para la carretera (Erbol 2011). La diputada del partido izquierdista Movimiento Sin Miedo (MSM) Marcela Revollo, resumió los sentimientos de repugnancia que el comentario de Morales produjo en el país: "Oh, el costo de herir y humillar los cuerpos de estas mujeres, las indígenas del TIPNIS Ese fue un acto profundamente patriarcal, machista y colonial. Así es cómo la colonia española ingresó a los territorios americanos, violando y destruyendo para conquistar el territorio" (ibid.).

El comentario de Revollo coloca en el debate un tema importante: una vez más, los indígenas están pagando los costos del desarrollo capitalista. El asunto del TIPNIS proporciona una repetición inquietante de anteriores épocas de sacrificio estatal de los territorios de los pueblos indígenas a nombre del progreso. Parece que las geografías de la explotación continúan independientemente de quiénes conducen el Estado. Si bien el gobierno del MAS enfrenta las tensiones complejas que se describieron previamente y está obligado a representar un abanico de intereses de sus bases constitutivas indígenas y no indígenas, al final, su involucramiento con el capitalismo global pareciera permitir, si no justificar, un reiterado sacrificio de comunidades indígenas, a la par que un discurso racista renovado.

El cuerpo indígena herido

Si en sus esfuerzos por imponer una carretera para apoyar el comercio internacional, Morales utilizó clásicas figuras racistas del indígena, la reacción de la oposición derechista a la lucha por el TIPNIS no fue mucho mejor. En primer lugar, es importante destacar que, para el momento de la propuesta de la carretera por el TIPNIS, los comités cívicos de las regiones del oriente habían perdido la mayor parte de su poder. Durante la Asamblea Constituyente en 2006 y 2007, organizaron una fuerte plataforma de oposición al punto de casi llegar a paralizar la Asamblea. En sus regiones, llegaron a convocar grandes manifestaciones públicas y callejeras presionando por la autonomía departamental y una mayor

participación en los ingresos provenientes de los hidrocarburos. En su punto más alto, el Comité Cívico de Santa Cruz convocó a una demostración pública a la que asistió cerca de un millón de manifestantes con sus banderas autonomistas. Los comités cívicos estaban respaldados por el sector agroempresarial, cuyos dirigentes temían que la retórica antineoliberal de Morales signifique el fin de sus exitosos negocios de exportación.[3] Sin embargo, a consecuencia de una violenta toma de edificios públicos en lo que se llamó un "golpe cívico prefectural" en mayo de 2008 y de una masacre de campesinos y simpatizantes del MAS en el departamento de Pando en septiembre de ese mismo año, la fortuna política de las elites de la llamada "media luna" empezó a decaer. Su oposición perdió aún más fuerza después de la aprobación de la nueva constitución, que había instituido un tipo de autonomía departamental. Aunque los dirigentes orientales de tierras bajas se quejaron de que la nueva estructura política no les otorga suficiente poder local (por ejemplo, los departamentos no tienen autoridad para instituir impuestos), sus principales demandas habían sido satisfechas. El departamento de Santa Cruz es actualmente una región autónoma, con su propio gobernador elegido por la población y un nuevo estatuto autonómico aprobado en 2015. Dos golpes adicionales debilitaron la oposición del Comité Cívico al gobierno del MAS. En primer lugar, Morales negoció un acuerdo con los dirigentes agroempresariales, alentándolos a continuar produciendo sin temor a una nacionalización o vedas de exportación. Lo esencial es que se dio cuenta cuán importante era el sector agroempresarial para la soberanía alimentaria, así como para los ingresos del país por exportaciones. Este acuerdo dejó a los comités cívicos sin sus fuentes tradicionales de apoyo financiero, de manera que sus movilizaciones empezaron a tener una apariencia ficticia. Al poco tiempo, agentes de inteligencia del gobierno central destaparon una conspiración para asesinar al presidente Morales e identificaron la fuente de su financiamiento en la existencia de una red que involucraba a varios dirigentes cívicos prominentes. [Pero hay evidencias de que todo esto fue un montaje del propio gobierno para tenderles una trampa a los dirigentes cívicos cruceños. N.d.T.]. Esto manchó a todo el comité cívico con sospechas de terrorismo, y muchos de sus dirigentes fueron detenidos mientras que otros escaparon a otros países para evitar ser procesados.

3 De hecho, en 2008, después de que los precios dentro el país se elevaron, el gobierno suspendió temporalmente la exportación de aceite de girasol (Schuttel *et al.* 2011).

En este estado debilitado, el comité cívico se vio obligado a promover su agenda a través de otros medios. Los dirigentes "cambas" se presentaron como víctimas de un gobierno autoritario decidido a destruirlos mediante actos ilegales e inmorales. Junto con Fabricant examinamos la manera en que los activistas cambas defendieron su causa en términos de derechos humanos, sosteniendo que sus dirigentes políticos estaban siendo perseguidos y exilados. Subrayaron su condición de víctimas al utilizar el tipo de protestas sociales más al alcance de aquellos con pocas opciones políticas, tales como huelgas de hambre acompañadas de pancartas de dirigentes supuestamente "desaparecidos" (Fabricant y Postero 2013). Si bien estas acciones les retribuyeron pocas simpatías en la región occidental o a nivel nacional, funcionaron, como muchas veces lo hacen tales formas de protesta política, para fomentar la solidaridad entre sus seguidores.

La situación del TIPNIS les ofreció otra vía para ampliar esta estrategia. Cuando la marcha del TIPNIS en 2012 terminó en fracaso y la CIDOB fue tomada, los dirigentes de esta organización volvieron a Santa Cruz a los brazos abiertos del comité cívico. Una tienda de campaña TIPNIS/CIDOB en la plaza principal con carteles denunciando el abuso gubernamental hacía eco a los mensajes cambas de persecución política esparcidos por toda la plaza. El comité cívico llamó a conferencia de prensa en defensa de los activistas indígenas del TIPNIS, estableciendo algunos paralelos entre los inmigrantes andinos que han colonizado las zonas rurales en Santa Cruz y los cocaleros andinos que estaban prestos a invadir el TIPNIS. Muchos en el país sostenían que las elites cambas utilizaban cínicamente a los indígenas para adelantar sus propios intereses. Si bien era evidente que los cívicos intentaban inyectar nueva vida en su movimiento fuertemente debilitado a través de esta alianza con los defensores del TIPNIS, lo que me interesa señalar aquí es la forma en que utilizaron para ello una determinada representación de los indígenas. Al igual que el gobierno del MAS, la oposición utilizó la política racial para hacer valer la presión política. Y, lo mismo que el gobierno central, la derecha estaba reescribiendo la historia y geografía para crear una nueva identidad y un nuevo lugar en la sociedad boliviana. Lo irónico es que estén utilizando el viejo argumento de los indígenas impotentes y heridos para inscribirse en un nuevo papel: como protectores de los indígenas.

Esto era evidente en una manifestación política de agosto de 2012 en Santa Cruz organizada por el comité cívico a la que fuimos con Fabricant. Miles de personas vestidas con los colores verde y blanco de la bandera cruceña llenaron el estadio de fútbol más grande de la ciudad. En el

momento culminante del evento, los dirigentes autonómicos presentaron a un joven líder de las comunidades rebeldes del TIPNIS. Recordando a los congregados en el estadio la violenta represión gubernamental a los marchistas y los enormes sacrificios que estos habían realizado durante la 8va marcha del 2011, el dirigente llamó a los cambas a unirse a la lucha de los marchistas por la justicia y el respeto a los derechos humanos. La muchedumbre de cambas, muchos de ellos vestidos con poleras alusivas a la "Defensa del TIPNIS", hizo retumbar su grito de aprobación. Utilizando símbolos que evocaban la indigeneidad y la democracia, los dirigentes cívicos crearon un "campo representacional" donde hay dos cuerpos –el indígena (herido simbólicamente por la carretera que atraviesa su comunidad y humillado físicamente por la intervención policial en Chaparina) y el camba mestizo (herido simbólicamente al ser marginado y perseguido por el Estado nación)– que están vinculados y condensados en una sola lucha contra un Estado que viola los derechos humanos. Al hacerlo, esta alianza otorga legitimidad a las luchas de las elites cambas porque las asocia con el sacrificio y los cuerpos heridos de los marchistas indígenas (Fabricant y Postero 2014; Jones 2009).

Esta sorprendente alianza política estratégica reveló también las relaciones de poder fuertemente racializadas sobre las que se asentaba. En este mitin, y por toda la ciudad ese verano, escuchamos con Fabricant a los cambas que apoyaban a los defensores del TIPNIS utilizar argumentos coloniales y paternalistas tristemente conocidos. En la vigilia de la CIDOB en la plaza, los transeúntes miraban las pancartas con fotos de mujeres y niños marchando por los fríos parajes de los Andes. A menudo expresaban su admiración por estos sacrificios necesarios para proteger su forma de vida tradicional en la selva. "Lo triste es que", decía una mujer, "cuando entran a la civilización, es entonces que empieza su degradación". Otra decía "tenemos que defenderlos, son nuestros… Si los dejamos, ellos [los cocaleros] los derrotarán". Podemos ver aquí cómo los cuerpos sacrificados de los indígenas del TIPNIS abren el espacio de modo que la elite camba pueda jugar el papel de benefactor y protector de los indígenas, a los que retratan como menores de edad y atrasados. Utilizando los derechos humanos como marco de referencia, los cambas de la elite se reinventan representándose como aliados de las víctimas. Esto es verdaderamente irónico, en vista de la forma en que la elite oriental históricamente explotó la mano de obra indígena en las haciendas y plantaciones de caña, utilizando con frecuencia la violencia para disciplinar a los trabajadores. Pero esta verdad queda oscurecida por su reciente hermandad con los

"indígenas buenos" que –al igual que los cambas– son víctimas sacrificadas en aras de las prioridades estatales del MAS.

Vemos aquí, una vez más, cómo surgen las perdurables imágenes coloniales y racistas del indígena como una herramienta para librar batallas políticas y económicas más amplias. No obstante, estas imágenes producen nuevas posiciones para los que las utilizan en este período de transición. La elite camba, desplazada de sus posiciones de privilegio por el reordenamiento que lleva a cabo el gobierno del MAS, respondía a este mundo desconocido mediante una "fantasmagórica" reescritura de la historia y reimaginación de las geografías de la opresión (Pred 2000). La derecha boliviana en este período plurinacional proyectó una realidad en la que otros (el gobierno del MAS) eran los racistas, mientras que ellos eran los ciudadanos respetuosos de la ley y la democracia. Esta representación antojadiza renovada quedaba empero desmentida por las prácticas concretas de racismo que escapan a la retórica.

La cuestión abierta de la raza

Este capítulo ha explorado las formas en que las considerables transformaciones en Bolivia desde la elección de Morales han destrozado las estructuras tradicionales del poder político, reestructurado los modelos económicos y desafiado los constructos culturales. En el "proceso de cambio", el nombre con que el MAS bautizó a su agenda, las nociones cotidianas de pertenencia fueron invertidas, en tanto que las nuevas geografías del poder producían nuevos sujetos y significados. Con el nuevo presidente indígena y una nueva constitución instituyendo nuevas valoraciones de lo indígena, los campos de fuerza sufrieron un cambio radical. No obstante, los antiguos imaginarios y significados de los pueblos indígenas persiguieron a este período de cambio como fantasmas. A medida en que el proceso de descolonización hacía tambalear el viejo orden establecido, los actores ubicados en ambos lados de la "cuestión indígena" trataron de reescribir la narrativa, utilizando fragmentos y pedazos del pasado, combinados con nuevos discursos de lo indígena y los derechos humanos a fin de que encajen en sus actuales agendas.

¿Qué nos dice esto sobre la descolonización y el Estado indígena? El caso boliviano que describo muestra cómo actores diversos utilizaron una política marcada por el desacuerdo para reestructurar las nociones de la indigeneidad y producir la descolonización. Sin embargo, en esta

revolución largamente esperada, la continuidad histórica resultó tan marcada como la disyunción. Hasta el momento, en el Estado plurinacional las relaciones coloniales de la raza han sido reconfiguradas desde que los indígenas toman el poder, pero no han desaparecido, aunque el borrarlas es el proclamado objetivo central del Estado indígena. Si bien es evidente que las reformas del MAS están introduciendo de hecho mejoras significativas en la sociedad boliviana, planteo que la controversia del TIPNIS demuestra una continuidad problemática: desde el período colonial hasta el presente, el modelo de desarrollo extractivista continúa estructurándose en torno a la explotación de los cuerpos y las tierras indígenas. Es precisamente en una coyuntura de supuesta "reestructuración" de este modelo que las arraigadas prácticas de racismo, vigentes desde tiempos coloniales, resurgen en formas tanto tradicionales como nuevas. Este resultado tiene implicaciones importantes para el éxito potencial y de largo plazo de una política emancipadora del Estado plurinacional. Si a pesar de demandar y de hecho llevar a cabo un "nuevo conteo" constitucional respecto a los anteriores regímenes de la sociedad para visibilizar a los pueblos indígenas y sus culturas, el Estado no es capaz de llevar a la práctica esa nueva cuenta de modo significativo, debemos preguntarnos si esta política ha logrado su objetivo. Rancière (1999) aclara que, en su visión, la política emancipadora no siempre produce un reordenamiento, pero sí visibiliza el orden injusto (o escandaloso) y a los anteriormente excluidos por este orden. Produce un espacio para la aparición de nuevos sujetos políticos que expresen su desacuerdo con ese orden. Si asumimos esta definición, podríamos decir que el proceso de descolonización del MAS habría logrado su objetivo. Sin embargo, la disputas que hemos considerado en este capítulo ponen en evidencia que debido a que el Estado está tan profundamente comprometido con continuar aplicando los arraigados modelos de desarrollo extractivista que produjeron y preservaron ese orden racista, el Estado plurinacional aún no ha sido capaz de crear un nuevo orden. En realidad, podríamos argumentar que sirve más bien para vigilar policialmente el orden establecido. Aún así, destapar el incómodo asunto del racismo en la Bolivia actual revela que es un asunto de desacuerdos continuamente reelaborados y reiterados, donde los actores están constantemente visibilizando nuevos aspectos del racismo y los están desafiando.

CAPÍTULO 6
De la indigeneidad a la liberación económica

En julio de 2015, el papa Francisco visitó Bolivia. Durante su estadía de tres días, reiteró el mensaje de su encíclica pastoral invocando una nueva ética global ecológica que vincule el cuidado por la tierra –"nuestro hogar común"– con el cuidado por los pobres (Vaticano 2015). Los observadores esperaban que su mensaje tendría resonancias con el presidente Morales, quien había atraído la atención internacional a sus políticas económicas de orientación izquierdista, su defensa de la mayoritaria población indígena en el país y su activismo sobre el cambio climático global. Como he descrito en los anteriores capítulos, desde la elección de Morales, Bolivia se ha vuelto un ámbito de inspiración global para la izquierda. La nueva constitución boliviana de 2009, con su enfoque revolucionario en la descolonización y el *vivir bien*, ha despertado la imaginación de personas en todo el mundo.

Ese despertar fue evidente en el Foro Global de Movimientos Sociales en la ciudad oriental de Santa Cruz de la Sierra. Me sumé a miles de delegados de toda América Latina que se congregaron para saludar al Papa y discutir los grandes temas del Vaticano para el cambio social: "Madre Tierra, Techo y Trabajo". Mientras llovía torrencialmente sobre el techo del coliseo, la gente hacía flamear las banderas coloridas de toda la región latinoamericana que ilustraban las agendas de sus grupos. Los participantes hicieron discursos vehementes sobre los esfuerzos de los movimientos sociales para acabar con la pobreza y defender sus tierras de la depredación ocasionada por las empresas transnacionales. "Somos un solo río", declaró una mujer indígena de Canadá, "oprimido, colonizado

y torturado". Una y otra vez los oradores arengaban: "Estamos luchando contra un enemigo común: ¡¡¡el capitalismo global!!!".

El presidente Morales dio el discurso final de la tarde. Con el trasfondo de grandes posters con los retratos de apóstoles de la paz mundiales, tales como Mahatma Gandhi, Nelson Mandela y la boliviana Domitila Barrios de Chungara,[1] Morales saludó a la muchedumbre enfervorecida. "Coincidimos en gran medida con el papa sobre la economía política y social", dijo. "¿Qué podemos hacer con el sistema capitalista? El trabajo con la Iglesia Católica y otras iglesias ahora, es pensar sobre los recursos naturales y los servicios básicos. Hay dinero en abundancia, solo que está mal distribuido". Describiendo la "rica experiencia" del país en nacionalizar sus recursos de gas natural, explicó que Bolivia tiene ahora enormes reservas en su territorio y como resultado, su PIB se ha triplicado. "¡Cómo ha mejorado aquí el sistema económico!" espetó. "Este es el resultado de las luchas de movimientos populares. Y ahora estamos trabajando por la liberación económica, política y tecnológica. ¡Viva Bolivia, Jallalla[2] Papa Francisco!".

El discurso de Morales es destacable tanto por lo que incluye como por lo que omite. En contraste con los discursos de sus primeros años que describí en los capítulos anteriores, allí donde sostenía que los valores indígenas salvarían la Madre Tierra, ahora se enfoca en el desarrollo económico como la solución para los problemas del país y por extensión, para los del mundo. La "liberación económica" es un nuevo eufemismo para aquello que los estudiosos ambientales llaman "extractivismo progresista" (Gudynas 2010): un modelo de desarrollo nacional basado en la extracción y exportación de recursos naturales al mercado global, acompañado de la redistribución de los réditos a los pobres. Sostengo aquí que esto se ha convertido en un amplio consenso nuevo en la Bolivia plurinacional, sumando en cierta medida y reemplazando en parte a los anteriores discursos "revolucionarios" de la indigeneidad, la descolonización y el cambio climático global. En este capítulo, muestro que lo

1 Domitila Barrios de Chungara fue una dirigente minera muy activa como mujer en las luchas de los trabajadores mineros en los 80. Como fundadora del Comité de Amas de Casa en la mina de Siglo XX, ella es conocida por participar en varias movilizaciones en contra de las dictaduras militares en ese período. Su famoso testimonio (en primera persona) fue publicado como "*¡Si me permiten hablar!*" (Barrios de Chungara y Viezzer 1978).

2 *Jallalla* es una palabra quechua-aymara que expresa la convicción y esperanza de que lo que los oradores están diciendo y haciendo se realizará.

indígena, considerado alguna vez el sitio de alternativas ontológicas al capitalismo, se encuentra actualmente rearticulado al capitalismo global bajo la nueva categoría de liberación económica.

¿Qué significa este cambio para las comunidades indígenas? ¿Qué significan la descolonización y el plurinacionalismo para los activistas políticos a nivel local, en vista de este terreno cambiante? ¿En qué medida la indigeneidad aún sirve como ámbito de la política en el sentido de Rancière, al cabo de 10 años del Estado plurinacional? Analizo estas cuestiones desde la perspectiva de tres comunidades: un barrio marginal aymara en la ciudad de El Alto, donde sus residentes pretenden alcanzar un estatus de clase media en la economía en auge; y dos comunidades urbanas guaraníes en la ciudad de Santa Cruz, donde las luchas por empleos y justicia ambiental parecen tener una prioridad por encima de la identidad indígena. En estas comunidades de muy diferente situación, los actores locales tienen respuestas muy diferentes a estas cuestiones, dependiendo de su identificación étnica, su situación económica y sus relaciones con la tierra y los mercados. En algunas de las comunidades que describo, los miembros de la comunidad se aferran fuertemente a sus identidades como indígenas y continúan planteando sus demandas al Estado para que se garanticen sus derechos al territorio y el autogobierno local. En otras, particularmente en las comunidades urbanas, las identidades étnicas parecen estar cediendo su lugar, al menos en algunos contextos, a las cuestiones más amplias del desarrollo y el bienestar económico.

El nuevo desarrollismo

No se discute mayormente el hecho de que en los 90 se dio una coyuntura de fuerzas que generaron importantes formas de resistencia en el país y crearon el espacio político para la formulación de alternativas revolucionarias. Muchos académicos albergaron la esperanza de que Bolivia mostraría al mundo el camino hacia un momento posneoliberal (ver Escobar 2010). Sin embargo, lejos de mostrar una realidad posneoliberal o poscapitalista, lo que vemos en el país actualmente es una nueva forma de desarrollismo sustentado en la extracción de los recursos naturales, la industrialización y la agricultura comercial extensiva, precisamente aquello que se esperaba que el Estado plurinacional cambiaría. Durante la controversia del TIPNIS, el gobierno del MAS adoptó un discurso

enérgico que asociaba al desarrollo económico con la descolonización. En 2011, la política del gobierno frente a las movilizaciones, y particularmente su represión violenta a los marchistas, fueron contundentemente rechazadas por la opinión pública. Pero los bolivianos no prestaron mayor atención a la 9na marcha indígena de 2012, incluso cuando la policía militar disparó cañonazos de agua a las mujeres que marchaban en La Paz. ¿Qué había cambiado? Durante los meses siguientes a la marcha del 2011, el gobierno había promovido una campaña poderosa que retrataba a los movilizados del TIPNIS como tribus salvajes atrasadas que estaban poniendo obstáculos al desarrollo nacional. Como vimos en el capítulo 5, el libro de García Linera "Geopolítica de la Amazonía" (García Linera 2012b) explicó las formas en que los pueblos indígenas de tierras bajas habían sido explotados por las empresas transnacionales y las elites regionales, argumentando que el modelo de desarrollo vigente permitiría recuperar el control estatal de la región y utilizar sus recursos para redistribuir la riqueza a los más pobres. Este argumento ideológico era respaldado por obras públicas harto publicitadas y la cooptación de la oposición. En muchas comunidades indígenas en la región del TIPNIS, el gobierno distribuyó bienes y servicios, entre ellos textos escolares, motores fuera de borda y alimentos. En el cuestionado proceso de consulta llevado a cabo por el gobierno en el año siguiente, a los miembros de comunidades del TIPNIS no se les preguntó si querían la carretera, sino si querían desarrollo. No sorprende que una mayoría de los que participaron dijera que sí.

En julio de 2015, visité a Justa Cabrera, una de las voceras más visibles en la marcha del TIPNIS en 2011, una mujer guaraní que bordea sus 50 años. Doña Justa vive en una comunidad pequeña en la periferia de Santa Cruz. La conozco desde hace casi 20 años, desde mis primeros trabajos de campo con la Capitanía Zona Cruz, la organización guaraní que reunió a más de 20 comunidades de guaraníes que migraron a la zona urbana en los 70. Cuando la conocí por primera vez en 1996, ella era la responsable de su pequeña comunidad, y la directora de asuntos de tierra y territorio de la Capitanía. Su esposo era integrante del Equipo Técnico Zonal, un grupo de jóvenes guaraníes que fungían como asesores técnicos del dirigente de la organización. Detallé el trabajo del Equipo y la Capitanía en mi primer libro (Postero 2007a) y mantuve el contacto con ellos y con Justa en años posteriores. Ella ocupó varios cargos en el movimiento indígena regional y nacional, siempre como una destacada militante de las causas indígenas. Para el 2010, Justa era presidente de la organización

nacional de mujeres indígenas CENAMIB, que tenía sus oficinas en la sede de la CIDOB, la organización indígena nacional. Me veía con ella cada año en que me tocaba retornar a Santa Cruz, para visitarla en su oficina y escuchar acerca del trabajo que estaba haciendo para promover los derechos de las mujeres. Ella trabajaba con ONG europeas, grupos eclesiales locales y con el gobierno central a fin de encontrar financiamiento para talleres y proyectos de desarrollo. También había viajado extensamente y era invitada a talleres y conferencias internacionales. Cuando la disputa por el TIPNIS empezó, Justa participó en la campaña de recolección de fondos que permitan alimentar a los marchistas. Ella tuvo cobertura nacional e internacional contándoles a los medios de comunicación acerca del sufrimiento que las mujeres marchistas y sus niños habían soportado. Ella se opuso vehementemente no solo a la carretera por el TIPNIS sino al gobierno del MAS. En una entrevista periodística, dijo que Evo Morales se había vuelto un "capataz" de las empresas transnacionales, vinculándolo a los nefastos sistemas de trabajo forzado que habían esclavizado a su pueblo en el pasado (La Cl@se 2011). Como describí en el capítulo 5, la segunda marcha del TIPNIS acabó desastrosamente, y con escaso apoyo las marchistas retornaron a Santa Cruz para reagruparse. En 2012, me encontré con Justa en la plaza central de la ciudad, donde los dirigentes de la CIDOB habían armado carpas para hacer conocer al público su delicada situación. Sus oficinas habían sido tomadas por los masistas, y su lucha parecía llegar a su término. Justa estaba consternada y me contó sus horrorosas experiencias durante la toma, cuando los "intrusos" la empujaron al piso y le jalaron de los cabellos.

Ahora en 2015, ella y su esposo Gregorio son firmes defensores del MAS. Mientras caminábamos por su tranquila comunidad, pasando por casas de pahuichi bajo la sombra de los árboles, ella me señaló un terreno abierto. "Es aquí donde el gobierno ha prometido construir un nuevo coliseo", me dijo, "y acá el nuevo edificio escolar". Justa cuenta que el presidente Evo la llamó para una reunión privada en La Paz el año pasado, y le pidió apoyar a su gobierno. A cambio, le ofreció un proyecto de vivienda de 100 nuevas casas para dos de las comunidades de su área y prometió comprar tierras para 500 casas adicionales para familias sin tierra. A continuación, en un show deslumbrante difundido por los medios, Evo apareció en persona en su comunidad, llegando hasta allá en un helicóptero para hacer estas promesas de manera pública. En contrapartida, ella se declaró una defensora del MAS y del presidente en la apuesta por su reelección en 2014.

Por supuesto, como consecuencia de ello ha sido objeto de duras críticas y muchas especulaciones. Así es justamente como, dicen muchos guaraníes, Evo actúa: compra a los dirigentes más elocuentes, silenciándolos con obras. "Esto es egoísmo", dicen, utilizando un término que en castellano sirve para criticar a los que actúan en favor de sus propios intereses en lugar de los de la comunidad mayor, y que insinúa asimismo que la persona es corrupta, al recibir beneficios personales o sobornos. "Nos han dividido, y este es el mecanismo", dijo un amigo guaraní. Utilizado de este modo, el término "egoísmo" sirve tanto para señalar a aquellos que no actúan dentro de la lógica más amplia de la colectividad, como para delatar la envidia hacia individuos que saben negociar hábilmente al interior de la lógica clientelar del nuevo Estado desarrollista. Justa y Gregorio tienen una perspectiva muy diferente, y explicaban su decisión pragmática de trabajar con el MAS de la siguiente manera:

> Después de la marcha [del 2012] y las elecciones [del 2014 en las que Morales fue reelecto], analizamos la situación y nos dijimos: ¿Debemos seguir confrontándolo? ¿Seguimos marchando? No, necesitamos un nuevo proceso, porque confrontarlos ahora tomará otros 20 años. Decidimos más bien entrar al gobierno. La otra opción era seguir marchando, con todas nuestras organizaciones divididas. Claro, una vez dentro el gobierno, va a haber muchas peleas, muchos intereses. ¿Pero quién tiene más capacidad para luchar contra la corrupción? ¿Ellos o nosotros? Así que decimos: ¿quiénes son los dueños del proceso de cambio?, ¿quiénes son los que marcharon? Hemos pasado 20 años trabajando para estas oportunidades que vienen de la nacionalización de los recursos naturales. ¿Por qué no ha llegado todo esto para nosotros?

Justa y Gregorio no están solos. Por todo el país, muchos exopositores al MAS "se han subido al tren", para votar por y trabajar con el MAS a fin de canalizar fondos para sus comunidades. Y a lo largo y ancho del país, hay evidencias tangibles de estas obras públicas: edificios escolares relucientes, complejos deportivos, sistemas de agua potable y viviendas modulares. Las señalizaciones con el rostro de Morales enmarcan estas obras como prueba del proceso de cambio en funcionamiento. "Bolivia cambia. Evo Cumple", dicen los letreros.

Como muestra el resto del capítulo, no estoy criticando estas decisiones pragmáticas. La mayoría de personas que entrevisté están contentos de que el gobierno esté financiando estos importantes proyectos locales. Más bien, mi objetivo aquí es destacar la forma en que

las políticas y prácticas gubernamentales han creado una nueva esfera para la actividad organizativa local, aquella enfocada en infraestructura, desarrollo y en cosechar los beneficios de la extracción de los recursos naturales en vez de enfocarse en la descolonización y los derechos indígenas.

Para el gobierno, el enfoque en la redistribución de los réditos de la extracción ha repercutido en una amplia aprobación popular: Morales ganó su reelección por tercera vez en 2014 con el 61% de los votos válidos, si bien no ganó un referendo en 2016 para cambiar un artículo de la constitución que limita la reelección; a pesar de ello, el MAS recurrió a un tribunal constitucional que le permitió repostularse para presidente por cuarta vez. Esta popularidad electoral la aprovechó el gobierno para formular un nuevo plan nacional de desarrollo, llamado Agenda Patriótica 2025 (Bolivia 2013). En ella, el gobierno describe cómo espera hacer de Bolivia un país "digno y soberano". Su agenda se basa en 13 pilares que empiezan con la erradicación de la pobreza, la provisión de servicios básicos, asegurándose de que todos los bolivianos tengan salud, educación e instalaciones deportivas. Para hacer esto posible, el plan plantea una economía diversificada. La minería y los hidrocarburos seguirán pesando grandemente en el panorama general, y el país seguirá transitando hacia la nacionalización, industrialización y comercialización de estos recursos estratégicos. Sin embargo, el país transitará más allá de la "dependencia colonial" de estos sectores para desarrollar importantes nuevas fuentes de ingresos fiscales. En primer lugar, se convertirá en un principal exportador de energía, en base a su potencial hidroeléctrico, así como sus potencialidades en energías renovables. En segundo lugar, se volverá un productor y exportador de alimentos, convirtiendo a la agricultura artesanal existente en unos sistemas mecanizados, irrigados y tecnológicamente avanzados. Esto es parte de una apuesta mayor por la "soberanía alimentaria", con el objetivo de garantizar la seguridad alimentaria mediante una industrialización masiva de la producción de alimentos y la explotación de productos forestales y otros recursos naturales (ibid.).

El plan continúa enmarcando los grandes objetivos en términos del vivir bien y la protección de la Madre Tierra, pero los analistas sostienen que esto no es más que mera fachada para encubrir un proyecto de desarrollo capitalista modernizante basado en la continuación de la extracción de recursos naturales y una expansión sin precedentes de la frontera agrícola. Alcides Pinto Vadillo de la Fundación Tierra, una

ONG boliviana enfocada en las políticas agropecuarias, señala que el plan vincula a los productores locales cada vez más con el mercado global y los precios de *commodities* determinados a nivel global (comunicación personal, 27 de julio, 2015). Además, los que lo critican temen que estos planes tengan implicaciones peligrosas para el medio ambiente y el cambio climático. Por ejemplo, en 2014 Morales declaró que para el 2025, el país debería incrementar el número de hectáreas en producción desde el actual nivel de 3.5 millón de hectáreas hasta los 10 millones (*El Diario* 2014; Urioste 2015). Para lograr esto, el gobierno recientemente acordó [a través de Ley 741/2015] que los individuos pueden deforestar hasta 20 hectáreas sin ningún permiso del viceministerio de recursos forestales siempre que utilicen la tierra para producir alimentos. Se trata de una ruptura radical respecto a anteriores regulaciones, y anticipa una deforestación acelerada de las frágiles tierras amazónicas. Tal vez incluso más preocupante, el gobierno aprobó en 2015 un decreto que autoriza la exploración de hidrocarburos dentro de las Áreas Protegidas (*La Razón* 2015). Morales también declaró que la consulta previa con los pueblos indígenas era innecesaria y una "pérdida de tiempo" (Erbol 2015).

Estos cambios contradicen abiertamente el lenguaje y carácter revolucionario de la nueva constitución, aunque no tuvieron mucha oposición en contra. Esto es resultado de atender los intereses de algunos sectores y silenciar a otros. El sector campesino es el que mayormente apoya esta agenda desarrollista. Los campesinos indígenas en los Andes mayoritariamente tienen pequeñas parcelas de tierra, aunque ellos producen tanto para los mercados nacionales como internacionales. Están vinculados a los centros urbanos a través de redes comerciales basadas en el parentesco. El sector de cocaleros en el trópico y áreas atemperadas de los Yungas, así como la gran población migrante dedicada a la agricultura en tierras bajas orientales también son dependientes de la comercialización de sus productos y apoyan las nuevas inversiones en carreteras que vinculan a sus zonas con los grandes centros urbanos. (Su apoyo a la carretera propuesta por el TIPNIS revelaba claramente sus intereses) Todos estos productores aplauden el enfoque renovado en la producción agrícola y se benefician de los subsidios gubernamentales a la gasolina y los programas de crédito. Como señala Alessandra Pellegrini Calderón (2016) en su libro sobre los cocaleros de los Yungas, estos agricultores rurales son una "clase media campesina emergente con actividades empresariales cada vez más orientadas al mercado tanto en

la producción como el comercio". En lugar de verse a sí mismos como pueblos indígenas, se autoidentifican como campesinos y asimismo como grupos en ascenso social (2016: 149).

Los pueblos indígenas urbanos también parecen beneficiarse tanto de manera directa como indirecta. Como se describió previamente, la economía ha crecido enormemente como resultado de la nacionalización del sector de hidrocarburos, y la redistribución de la renta fiscal de los hidrocarburos ha generado inversiones a nivel local y departamental por todo el país. El fuerte énfasis en las obras públicas significa un crecimiento en la industria de la construcción y un creciente empleo indígena en los gobiernos municipales y departamentales. Como Nico Tassi y sus colaboradores han mostrado, esto ha derivado en un negocio de importaciones y exportaciones en auge que vinculan a Bolivia con Brasil, Chile y China, produciendo la aparición de un nuevo sector: los comerciantes aymaras globalizados (Tassi *et al.* 2013). Para muchos pobladores urbanos, la esperanza de la prosperidad económica pareciera movilizar el apoyo político a Morales.

Incluso las élites de la región oriental parecen contentas en los últimos años. En los primeros años del gobierno del MAS, las elites blanco mestizas y los empresarios agrícolas de la región oriental se sintieron amenazados por la agenda político económica del MAS que pretendía una distribución radical de tierras e ingresos de los recursos naturales entre los pobres (Fabricant y Postero 2013). Su oposición al MAS fue particularmente evidente durante la Asamblea Constituyente, cuando organizaron masivas movilizaciones públicas por todo el país e incluso un "golpe cívico prefectural" para presionar por la autonomía departamental. Sin embargo, muchas de sus demandas perdieron fuerza después de la aprobación de la nueva constitución, que instituyó unas formas de autonomía indígena y departamental. Pero lo más importante es que, para el 2012, el gobierno había negociado un pacto económico con este sector, garantizando la posibilidad de que las agroindustrias regionales puedan seguir creciendo. Morales confía así en que Bolivia se convertirá pronto en líder regional de la producción de soya, contribuyendo adicionalmente a la próspera economía de las tierras bajas orientales. Este es un propósito que comparten las elites regionales.

Mientras que muchos críticos ven este nuevo desarrollismo como una traición a las promesas de una alternativa indígena, otros lo ven como un resultado inevitable de los intereses de clase en juego. Alcides Pinto Vadillo de la Fundación Tierra lo expresa de la siguiente manera:

> Muchos ven a Evo como traidor. Yo no lo veo así. Lo veo como lo que es, el dirigente de un sindicato campesino. ¿De dónde sacamos esa idea de que los campesinos eran revolucionarios? Ellos son aliados del capitalismo cuando la economía está bien, y revolucionarios cuando no lo está. De modo que Evo solo está velando por sus intereses. Sus propuestas solo pretenden ayudar a este sector, no son transformadoras… [El MAS ha] generado un nuevo mecanismo de acumulación de riqueza para sus seguidores. Han negociado un pacto con los sectores productivos de tierras bajas, pero no les han permitido gobernar. Les dejan [a los sectores empresariales privilegiados del oriente] hacer lo suyo, pero les advierten "no nos digan cómo tenemos que gastar los recursos".

Entonces, este pacto con el sector empresarial permite que el dinero circule, mantiene contentos a los ex opositores y promueve una economía fuerte basada en el mercado. A cambio de un control casi total de las instituciones pública, el gobierno sigue flexibilizando las regulaciones ambientales, haciendo que las actividades extractivas y de la agricultura comercial sean más fluidas y rentables.

Pero y ¿qué pasa con los indígenas de tierras bajas? Mientras que muchos de estos indígenas también viven en comunidades urbanas o periurbanas, muchos otros viven en áreas rurales, dependiendo de formas de producción y subsistencia que requieren grandes extensiones de tierra. Como se señaló en la Introducción, desde los 90 las estrategias tradicionales de subsistencia de los grupos indígenas de tierras bajas han sido reconocidas por el Estado y muchos han recibido territorios con titulación colectiva (aunque muchas demandas siguen en proceso de saneamiento). Ellos han estado a la vanguardia de las luchas políticas por la autodeterminación y la autonomía, buscando controlar sus propias tierras según sus costumbres y cultura. Fueron una de las voces principales en el Pacto de Unidad, el grupo de organizaciones indígenas que articuló la mayor parte del discurso de los derechos indígenas y el vivir bien que hizo de la nueva constitución algo tan revolucionario. Sus demandas fueron consistentemente diferentes de las del sector campesino antes descrito (Rivera Cusicanqui 2015). Ellos han defendido sus territorios, sus formas de vida y su derecho a tomar decisiones acerca del desarrollo, articulando consistentemente una fuerte preocupación por el medio ambiente y considerándose como los guardianes de la Tierra. Por tanto, las actuales políticas de desarrollo económico basadas en el extractivismo y la expansión de la frontera agrícola constituyen un tremendo obstáculo para ellos y sus

capacidades de transitar hacia la transformación política revolucionaria que prometió la nueva constitución.

Un paso decisivo en la capacidad del gobierno de Morales para imponer su plan de desarrollo fue el silenciamiento de las voces críticas de tierras bajas. La organización indígena del oriente CIDOB había sido un protagonista central en la apuesta por los derechos indígenas por casi treinta años, y sus dirigentes habían organizado y encabezado las marchas del TIPNIS. He descrito la toma de la CIDOB después de la marcha por el TIPNIS en el capítulo 5, brindando testimonios presenciales de la manera en que una organización paralela tomó las oficinas de la CIDOB, con el respaldo de efectivos policiales y el uso de gases lacrimógenos. Su dirigente Melva Hurtado, oriunda de la región beniana, puso en claro desde el inicio que esta nueva CIDOB apoyaba al "hermano Evo" y que solo querían trabajar para el desarrollo de sus comunidades (*La Jornada* 2012). A cambio de ello, la nueva CIDOB recibió un financiamiento de más de un millón de dólares del gobierno del MAS. Con estos recursos, ellos transformaron las oficinas, construyendo un moderno complejo de oficinas de cuatro pisos, con aire acondicionado y departamentos para los dirigentes de la organización. Administraron asimismo proyectos productivos en comunidades indígenas simpatizantes del gobierno, proporcionando tractores para la mejora de pastizales y construyendo pozos para el ganado, además de promover proyectos de textiles y artesanías para las mujeres. En sus apariciones públicas, Melva Hurtado reflejaba fielmente las consignas del libreto gubernamental. En agosto de 2015, viajé al pueblo de Guarayo, en la parte oriental del país para presenciar el 28^{avo} aniversario de la organización indígena Guarayo. Melva fue la invitada de honor en la ceremonia. Dirigiéndose desde la tarima a la multitud de residentes y visitantes que desafiaban el sofocante calor tropical, ella describió los proyectos que la CIDOB había auspiciado allí. "Estamos aquí para trabajar para el desarrollo de todos", dijo a la multitud. "Estamos buscando la paz, la unidad entre hermanos indígenas, para construir la patria grande… *Hemos dejado atrás la política, estamos buscando el desarrollo*… Debemos trabajar juntos para ir adelante, sin egoísmo, sin divisiones" (énfasis añadido por la autora).

De este modo, una de las más importantes voces de oposición como fue la CIDOB está ahora firmemente en el campo del MAS. Sus actuales dirigentes no hicieron ningún pronunciamiento público de protesta frente a los decretos de 2015 que abrieron los territorios indígenas y

áreas protegidas para la exploración de hidrocarburos. Por el contrario, cuando pregunté a Rafael Álvarez, el responsable de medio ambiente y cambio climático, sobre el asunto, negó que el gobierno del MAS tuviera alguna responsabilidad. "El gobierno no está ocasionando ningún daño; son los extranjeros, como Estados Unidos. ¡Bolivia es víctima del cambio climático!" Lo único que queda, me dijo, es adaptarse a los daños, aprendiendo a vivir con los cambios ambientales y moviéndonos hacia adelante. "¿Qué más podemos hacer? Los países industrializados siguen [contaminando] y nosotros seguimos conservando nuestros bosques. ¿Deberíamos permanecer en la pobreza mientras todos los demás viven bien? ¡No! Necesitamos desarrollo" (comunicación personal, 28 de julio de 2015). Sin embargo, al igual que Melva, también sacó a relucir el temor al egoísmo y corrupción que circulan en concomitancia con este discurso desarrollista. Pocos meses antes, los dirigentes del llamado Fondo Indígena habían sido acusados de desviar millones de dólares de proyectos de desarrollo destinados a comunidades indígenas. Álvarez negó cualquier malversación por parte de la actual CIDOB, señalando más bien los supuestos malos manejos de su anterior presidente, quien había dirigido las marchas del TIPNIS. Sin embargo, a los pocos meses la propia Melva Hurtado fue detenida por malos manejos como parte del escándalo del Fondo Indígena.

Esto nos deja con la otra voz consistente de oposición a las políticas del gobierno, las ONG. También ellas están bajo amenaza, siendo que el gobierno lanzó una campaña para desacreditarlas y silenciarlas. En junio de 2015, Morales hizo una declaración en sentido de que cualquier ONG que se oponga a los planes del gobierno de explorar en busca de recursos naturales en las reservas forestales o territorios indígenas era pasible a la expulsión del país. Dijo que no permitiría que ONG peones de intereses foráneos perjudiquen los intereses bolivianos. "Tenemos la obligación de explorar qué tenemos en nuestro territorio Por supuesto que es nuestra obligación cuidar de nuestro medio ambiente, pero no podemos ser los guardabosques de los países industrializados" (Yunasby 2015). Esto creó un enorme malestar en las ONG, cundiendo el nerviosismo entre ellas ante estas amenazas presidenciales. Varios funcionarios de ONG me dijeron en privado que se sentían vulnerables e incapaces de ejercer lo que consideraban su rol como los fiscalizadores de parte de la sociedad civil. "¿Quién puede hablar por el medio ambiente en la actualidad?", se preguntó un funcionario de ONG. "Han cooptado a las organizaciones indígenas y nos han amenazado".

Las comunidades indígenas negocian esta nueva coyuntura desde perspectivas muy diferentes. En el resto de este capítulo 6 y el 7, abordo ejemplos de respuestas de comunidades indígenas locales. Por supuesto, con estos casos, no pretendo representar la situación de todos los indígenas del país. En cambio, estos casos ofrecen un panorama de la diversidad de intereses y estrategias que vemos entre las bases a nivel local. También representan diferentes períodos de mi trabajo de campo. Mi descripción de las reacciones de los aymaras urbanos es el resultado de unas cuantas semanas de trabajo de campo en 2015, principalmente basado en entrevistas. Si bien he vivido y trabajado en La Paz y El Alto a intervalos desde 1995, no he realizado en El Alto un trabajo de campo de largo plazo. Por consiguiente, la historia que cuento es descriptiva, aunque encaja con la información de tendencias a largo plazo de otras investigaciones y de funcionarios de ONG. Por otro lado, los estudios de caso en tierras bajas del oriente son resultado de muchos años de investigación y observación participante. He venido trabajando en Bella Flor y El Futuro,[3] comunidades guaraníes vecinas del área periurbana de Santa Cruz, durante 20 años, retornando allí cada uno o dos años desde 1995. Mi primer libro se basa en la investigación que realicé con la federación de comunidades guaraníes a la que pertenecen estas dos comunidades, y en una de las cuales –Bella Flor– viví por períodos durante 1997-99. Adicionalmente, visité por primera vez Charagua en 1997, el tema del capítulo 7, acompañando a unos amigos guaraníes de Santa Cruz a participar en una reunión de la federación nacional guaraní, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). Desde 2010, he llevado a cabo allí tres períodos de investigación de campo, la más reciente en 2015, observando el proceso autonómico tal como se fue dando. Mi anterior trabajo con los guaraníes de Santa Cruz me abrió muchas puertas en Charagua. Varios de mis amigos más cercanos e informantes guaraníes de Bella Flor son originarios de Charagua, y pude aprovechar sus redes de parentesco para hacer contactos. El hecho de haber escrito un libro sobre Zona Cruz también hizo la diferencia. Es una buena carta de presentación en muchas comunidades del interior. Cuando entrego copias de la traducción castellana de mi libro, la gente entiende que he estado colaborando con los guaraníes durante muchos años y es probable que estén más dispuestos a comentar conmigo sus experiencias de vida.

3 Todos los nombres de las comunidades mencionadas aquí, a excepción de Charagua, son seudónimos, lo mismo que los nombres de las personas que he entrevistado.

Pobladores urbanos aymara: "con plata vivimos"

En julio de 2015, visité la comunidad de Río Negro, un barrio urbano en las afueras de El Alto. Me había encontrado previamente con el dirigente de la comunidad Gonzalo León para hablar sobre la forma en que las comunidades aymaras urbanas estaban percibiendo al "Estado indígena" de Evo Morales. En los últimos años, analistas e investigadores habían estado describiendo el surgimiento de una nueva clase media indígena. El excelente trabajo de Nico Tassi y sus colegas, por ejemplo, muestra cómo los comerciantes aymaras apalancaron las relaciones de parentesco y la lógica de circulación aymara para acumular grandes sumas de capital y crear circuitos transnacionales que van desde Chile, pasando por Bolivia, hasta China (Tassi *et al.* 2013). Esto ha permitido a los nuevos empresarios aymaras desarrollar una forma peculiar de consumo conspicuo que ha atraído la atención internacional. Por ejemplo, el estilo "nuevo-Tiwanaku" del arquitecto aymara Freddy Mamani Silvestre plasmado en los multicoloridos *cholets* (una combinación ingeniosa de "cholos" –indígenas andinos urbanos– y "chalets") que han brotado rápidamente en la ciudad de El Alto (*La Nación* 2015), fue destacado en una separata del *New Yorker* (Granser y Thurman 2015). Lo que me interesó fue saber si esta nueva abundancia y sensación de prosperidad también se sienten en las comunidades marginales. ¿Qué significan la descolonización y la indigeneidad en estos contextos?

Figura 15. Barrios de clase media en una zona popular de La Paz.
Crédito: Cliff Helles. https://creative commons.org/licenses/by-sa/3.0.

Me encontré con Gonzalo en un café del centro de La Paz, me lo presentó un sociólogo que había trabajado en su comunidad por algún tiempo. Durante varias horas, Gonzalo describió su trayectoria de vida y las luchas que junto con sus vecinos libraron para construir su comunidad, desde un terreno baldío en la planicie ventosa en el que se asentaron en 2009 hasta el barrio urbano en franco crecimiento que actualmente es. La trayectoria de Gonzalo era similar a la de muchos de sus vecinos, según me dijo. Había nacido en las provincias del departamento de La Paz y llegó a la ciudad a los quince años para buscar trabajo. Después de su servicio militar se fue a Argentina, donde trabajó durante una década en la construcción y en fábricas de ropa. Retornó a La Paz con un pequeño capital para intentar construir una vida propia. Se compró un minivan y empezó a trabajar como chofer de turistas, así como transportando mercancías del campo a la ciudad. Conoció a su esposa, quien también había migrado del campo, y juntos encontraron un pequeño lote en Río Negro. Lo primero que hicieron fue amurallar su lote y construir una casita de una sola pieza. Poco a poco, fueron consiguiendo sus bienes, comprando varios otros minibuses, los cuales alquilaba a familiares. Mediante préstamos de familiares y amigos, Gonzalo empezó luego a importar coches desde Chile. Con las ganancias del negocio, compró un camión más grande y su esposa empezó el negocio de una pequeña tienda en su terreno. Primero vendía abarrotes, y luego abrió un segundo negocio adjunto de ladrillos y cemento, una movida inteligente en un vecindario que crecía rápidamente. En los fines de semana, ellos fueron ampliando su casa, ladrillo por ladrillo y cuarto por cuarto. Le pregunté si ahora se consideraba de clase media. Bueno, no todavía, me dijo, pero "tengo una casa y dos tiendas, cinco hijos todos educándose. Espero que sean profesionales. Dentro de poco, construiremos un salón de fiestas para alquilar. Y mi mayor esperanza es conseguir un trabajo fijo, como chofer o en una oficina".

La respuesta de Gonzalo plantea la interrogante de cómo se mide a la clase media. Aunque solo el 17% de los bolivianos satisface el criterio del Banco Mundial de alcanzar un ingreso de al menos US$ 10 por día, el 53% se considera clase media, según el Informe de una encuesta del Latinobarómetro (*Los Tiempos* 2013), y el porcentaje es aún mayor en El Alto, donde el 70% de sus habitantes se consideran a sí mismos de clase media (World Bank 2013). Como mi discusión con Gonzalo lo evidencia, identificarse como clase media es una cuestión subjetiva: "el auto posicionamiento de clase es una medida no absoluta y objetiva de

una cantidad de bienes, sino más bien una medida relativa de la posición de cada cual en la sociedad. Se trata del poder que cada cual tiene al pertenecer en un grupo social. Los pobres no son solo pobres en bienes, sino pobres en términos de poder" (*Los Tiempos* 2013). En Bolivia, se arguye, la elección de Morales a la presidencia le ha dado a mucha gente una sensación de poder que nunca tuvo antes, y esto se traduce en una sensación de bienestar económico (ibid.). ¿Es así? ¿O es lo inverso?

Gonzalo puso en claro que es el dinero que fluye del gobierno la razón por la cual muchos alteños apoyan a Morales:

> NP: Entonces, ¿qué piensa usted acerca del discurso de Evo sobre la descolonización? ¿Qué de todo el trabajo en la Asamblea Constituyente y las ideas del vivir bien, etc.?
>
> G: Mire, esto ha servido al pueblo, porque las empresas transnacionales (ET) tenían el 80 del dinero del gas y el Estado solo tenía el 20%. Entonces la Asamblea Constituyente cambió todo eso, ahora es el 18% para las ET y el resto para el país. ¡Y esto ha generado mucho dinero! ¡Ha habido mucho recurso!

Gonzalo comete aquí un error común, sugiriendo que fue la Asamblea Constituyente la que nacionalizó el sector de hidrocarburos. En realidad, el presidente Morales hizo esto mediante un decreto supremo. Sin embargo, este error demuestra una "verdad" más amplia: para la mayoría de los pobres, la descolonización no tiene que ver con las herencias coloniales o los derechos de los pueblos indígenas, sino más bien con la justa distribución de los réditos del desarrollo nacional. Como lo expliqué en anteriores capítulos, el gobierno ha sostenido que su agenda de desarrollo nacional basada en el extractivismo y la redistribución es, de hecho, una forma de descolonización. La explicación de Gonzalo parece adoptar esa opinión. Sin embargo, él también deploraba el hecho de que estos fondos hayan sido mal administrados por el gobierno dando lugar a una gran corrupción. Explicó que la redistribución gubernamental a través de obras públicas ha generado nuevas clases de clientelismo:

> Evo tiene el control de los movimientos sociales. Es a través de las organizaciones populares que obtiene el apoyo. Los dirigentes se reúnen con Evo, y él les otorga obras Evo tiene el poder, de modo que ellos pueden decir: Evo vendrá a darnos esta obra, así que todos tenemos que estar allí y aplaudir Eso hace muy difícil que otros partidos políticos puedan competir. Por ejemplo, el Coliseo Cerrado [el coliseo público en El Alto] costó dos

> millones de bolivianos. Sin la nacionalización no tendríamos esto. De ahí es donde viene la plata. De modo que todos decimos gracias Evo, y gracias por la nacionalización de los recursos naturales. Y en el proceso, hacemos campaña para Evo.

La siguiente semana, encontré a Gonzalo en su comunidad. Logré llegar por ventosos caminos de tierra hasta el nuevo complejo deportivo, donde la Junta Vecinal (JV) realizaba su reunión semanal. Unas cien personas estaban sentadas en sillas de plástico, bien arropadas con frazadas, escuchando los debates sobre la mejor manera de presionar al municipio para que extienda el entubado hasta la comunidad. Un flujo constante de personas se acercaba a la mesa principal, llevando sus cuotas mensuales y sus libretas familiares para ser selladas. Cada domicilio debe enviar un representante que consiga el sello y pague los dos bolivianos de cuota, si no quiere pagar una multa. El tesorero llevaba un cuidadoso registro de cada vecino. Cuando la reunión se levantó, hablé con un grupo de vecinos sobre cómo estaba cambiando El Alto.

Luis, un hombre delgado de unos cincuenta años, me dijo tímidamente que él y su familia fueron parte de la toma de tierras que conformaron la comunidad. Estaban allí desde que este lugar era solo polvo y matorrales. Ellos armaron una pequeña carpa reivindicando su propiedad de la tierra, y han estado luchando desde entonces para conseguir servicios básicos, como ser agua, electricidad y alcantarillado. Un hombre mayor, Samuel, dijo: "nosotros los aymaras somos muy organizados, como puede ver. Todos pagamos nuestras cuotas, y si tenemos que movilizarnos, lo hacemos para protestar". Señalando al complejo deportivo, me dijo, "este centro es el resultado de nuestras manifestaciones, movilizaciones y huelgas. Peleamos para conseguirlo". Pero todos estaban de acuerdo con los carteles que había visto por toda la ciudad afirmando: "Nuestra Ciudad está Cambiando". Luis explicó esto de la siguiente manera: "La vida en Bolivia es mejor ahora con Evo. Antes, todo nuestra plata salía del país hacia EEUU y las transnacionales. No había plata ni trabajo".

Samuel metió su cuchara: "Sí, ahora hay trabajos. Vinimos aquí desde las provincias para educar a nuestros hijos. En las provincias, no había escuelas, ni trabajos. ¡Y nos gusta divertirnos, tal como ustedes en EEUU!… Antes del Evo, no podíamos entrar a estos trabajos, a esas escuelas. Los ricos nos veían como negros, solo la gente como tú, blanca, podía ir a las escuelas. Ahora es lo mismo para todos, somos todos iguales. Él abrió las puertas a todo esto. ¡Y esto es lo verdaderamente

importante! Nuestros muchachos pueden volverse profesionales". Entonces, pregunté, ¿son todos ustedes de clase media? José, un hombre enjuto, con su abrigo abotonado hasta su nariz, asintió entusiastamente. "¡Sí! Ahora tengo mucho trabajo, he construido una casa aquí, y mis tres hijos están en la escuela. Espero que sean profesionales y ese es el punto. Es por ello que vinimos. Ahora hay trabajos y plata, y es por ello que apoyamos a Evo. Tenemos trabajo".

Esta perspectiva positiva reflejaba lo que había escuchado por toda la ciudad. Desde investigadores, pasando por funcionarios gubernamentales, hasta choferes de taxi, la gente explicaba la popularidad de Morales como resultado del auge de la economía. Una mujer aymara a la que entrevisté en La Paz explicó que la economía no benefició a todos por igual, pero las cosas estaban mejor. Doña Patricia y su familia poseen una joyería donde hacen y venden las joyas ornamentales enchapadas en oro que usan las *cholas* en ocasiones especiales como bodas y bautizos. Me mostró las enormes gemas sintéticas novedosas que los distribuidores locales habían importado de China. "Son los importadores los que están ganando toda la plata", se quejó ella, "no nosotros los comerciantes". Sus intuiciones se reflejan en la información económica: China está exportando grandes cantidades de bienes a Bolivia. Alejandra Saravia López y Adam Rua Quiroga (2015) muestran que las importaciones chinas (principalmente, maquinaria minera, motocicletas, celulares y herbicidas) superan con creces las exportaciones a China, de lo que resulta un significativo déficit comercial (10). Sostienen que esta tendencia tiene consecuencias para la producción manufacturera en el país, en tanto que están perdiendo su competitividad en el mercado tanto nacional como internacional. Esto "pone en interrogante la supervivencia de un gran número de empresas pequeñas y medianas" (10-11). Carlos Arze Vargas (2016) argumenta convincentemente que el aumento masivo de las importaciones de China, y la gran proporción de gente trabajando en el mercado informal, la mayoría vendiendo estos artículos importados, significa que Bolivia tiene cada vez más menos capacidad de sostenerse produciendo sus propios alimentos o bienes de consumo. De todos modos, como lo muestra la joyera Patricia, esto no ha impedido que la gente siga apoyando al presidente.

Ella y su amiga Alicia lamentaban la corrupción en las juntas vecinales, donde los dirigentes de la comunidad estaban sacando tajada del dinero destinado a los nuevos proyectos de infraestructura urbana. Pero ella dijo, por supuesto, que votó por Morales. "¿Quién más?", preguntó, como si esto estuviera fuera de debate.

NP: Así que el presidente habla de que es indígena ¿Usted se identifica como indígena o aymara?

P: Aymaras somos, por supuesto. Indios somos, pero.

NP: Entonces, cuando se habla del nuevo Estado plurinacional o la descolonización, ¿qué significa eso para usted? O ¿qué es la descolonización?

A: Hmmm, Bueno, quiere decir que las cosas son diferentes que antes. [pausa] Pero, ¿qué quiere decir, entonces? En realidad, todo es política.

NP: ¿Política?

P: Sí, política, usted sabe, un asunto de los partidos políticos.

NP: ¿No significa nada para ustedes?

A: Bueno, no. Pero no estoy en contra del gobierno.

NP: ¿Por qué?

A: Pues, ha habido mucha plata.

NP: ¿Quiere decir que hay más dinero circulando ahora?

A: Sí. Sabe usted, mi madre y abuela no conocían nunca el dinero. No lo tocaban, ellas vivían en haciendas en el campo. Había mucha opresión por entonces, ¿no? Pero ahora, nosotros tenemos dinero, ellas tienen dinero. *Con plata vivimos*.

En Río Negro, los dirigentes vecinales como Gonzalo han aprovechado la nueva coyuntura política y económica para conseguir que la ciudad construya el complejo deportivo hace unos años, y actualmente se está construyendo una nueva guardería comunal con algo de financiamiento de una fundación internacional más un apoyo del municipio. Me llevaron para una visita al proyecto de construcción, donde se podían ver las aulas y la cocina. Más tarde hablé con Johnny Huanca, un inmigrante aymara que tiene un aserradero y una ferretería en el barrio. Nos sentamos en su tienda, rodeados de rollos de alambre, tuberías PVC y baldes con tornillos, mientras relataba su trayectoria con orgullo. Al igual que Gonzalo, él y su esposa empezaron con un terrenito y un pequeño aserradero artesanal para atender a sus vecinos. Ahora su negocio mueve un valor de US$ 200 mil por mes en madera proveniente de la región beniana en tierras bajas de la Amazonía, lo que alimenta el auge de las construcciones en El Alto. Acaba de terminar de construir dos pisos adicionales encima de sus otros negocios, añadiendo tres dormitorios, un living, una cocina y un estudio.

NP: ¿De modo que usted se considera de clase media?

JH: Sí. Nos hemos transformado de lo que era la vida de nuestros padres en el campo. Pero aún me identifico como aymara. Tenemos una casa, tiendas, tres niños en la escuela. Aún no tenemos coche, pero quiero conseguir uno pronto para hacer pasear a los niños en él.

NP: ¿Es esto resultado del MAS? ¿Usted apoya al MAS?

JH: Sí, pero es bueno y malo. Lo malo es que ahora tenemos que pagar muchos impuestos. Lo bueno es que, gracias a Evo, nuestra gente está trabajando ahora en oficinas, ellos usan el internet, ¡hay cholitas en polleras en las oficinas de gobierno! Esto nunca ocurría antes. No se nos permitía subir a esos lugares. Recuerdo cuando era muchacho escuchar con mi abuela que los blancos decían, "ahí vienen esos indios". Esa impresión nunca te deja, se queda dentro de ti. Pero ahora es diferente, Evo ha abierto las puertas.

En Río Negro, por lo tanto, el efecto más importante del "Estado indígena" es que ha "abierto las puertas" de oportunidades tanto políticas como económicas a los aymaras y habitantes más pobres. Con el dinero fluyendo del Estado a la ciudad y a través de los movimientos sociales, la gente siente que el gobierno de Morales ha beneficiado al "pueblo" en lugar de servir a las empresas transnacionales. Si bien todos ellos aclaran que se identifican como aymaras, el sentido de descolonización que tienen estos residentes urbanos no refleja una noción simple de derechos indígenas o que alguna noción de indigeneidad sea una alternativa al capitalismo. En lugar de ello, refleja el discurso del gobierno de una liberación económica: para ellos, la liberación implica bienestar económico y que cada quien obtenga un pedazo igual de la torta. Ellos se perciben subiendo en estatus de clase social y con un futuro más promisorio para sus hijos como profesionales.

Bella Flor y El Futuro: las luchas por el desarrollo de la comunidad

Nos trasladamos ahora a otro punto del país, a los barrios marginales de la capital oriental de Santa Cruz, donde se encuentran las comunidades de Bella Flor y El Futuro. Estos barrios surgieron en los 60, cuando las familias indígenas guaraní se trasladaron a la región para trabajar en la cosecha de caña de azúcar. Las familias guaraníes se trasladaron desde

la región sureña del Chaco a lo que por entonces era una tierra baldía a unos 20 km fuera de la capital cruceña, construyendo tres comunidades separadas en una parcela grande de 500 hectáreas. A través de la reforma agraria, ellas obtuvieron un título de propiedad de la parcela, y en los años siguientes llegaron a asentarse allí más familias. Cuando hice allí mi trabajo de campo entre 1995 y 1998, las tres comunidades estaban organizadas como comunidades indígenas guaraní, con sus dirigentes elegidos en asambleas según las tradiciones guaraníes (ver Postero 2007a). Ellas formaban parte de la federación regional guaraní más amplia, la Capitanía Zona Cruz, que representaba a 25 comunidades de la región de Santa Cruz. Durante ese período, los guaraníes de Zona Cruz se estaban involucrando con la nueva Ley de Participación Popular, uno de los componentes centrales de las reformas multiculturales neoliberales del país. A través de esta ley, las comunidades indígenas fueron reconocidas por el Estado, e incorporadas en la gobernanza estatal mediante los usos y costumbres tradicionales. Esto significaba que la política a nivel local estaba organizada en torno a categorías étnicas: la organización indígena, llamada la *capitanía*, era la representante oficial ante el gobierno municipal y participaba en las decisiones presupuestarias y de desarrollo. Participé como observadora mientras mis amigos guaraníes aprendían a registrar a sus organizaciones de manera legal, a entender la política municipal y a plantear demandas en favor de sus comunidades. En Santa Cruz, esta nueva forma de ciudadanía produjo resultados mínimos para los guaraníes porque siguieron siendo minorías marginalizadas. En otras regiones, donde los indígenas eran más numerosos, las reformas permitieron a las organizaciones indígenas ganar cargos políticos electivos tales como concejales municipales y alcaldes. El caso de Charagua que analizamos en el capítulo 7 es un ejemplo de esto.

Para los guaraníes de Bella Flor y El Futuro, los años multiculturales fueron un período de bonanza: ellos obtuvieron donaciones de la cooperación internacional para conformar y fortalecer sus instituciones indígenas; muchos jóvenes consiguieron becas para capacitarse y algunos fueron a la universidad; mientras que los dirigentes de base tenían una conexión directa con las fuentes de financiamiento municipal. Los proyectos de desarrollo destinados a ayudar a indígenas pobres les daban prioridad, ayudando a las mujeres a producir tejidos y artesanías guaraníes en la ciudad. Sin embargo, en los años siguientes sus circunstancias cambiaron radicalmente. La ciudad desbordó a sus comunidades rurales y oleadas de inmigrantes andinos inundaron a Santa Cruz. Muchos

guaraníes vendieron sus lotes en la parcela original, provocando grandes disputas en las comunidades. Esa disputa se resolvió al final, dándoles a la mayoría de los guaraníes títulos de algunos lotes individuales. El resultado es impresionante: las comunidades guaraní originales ya no pueden reconocerse, al haber sido tragadas por una enorme urbanización. Estas dos comunidades, cada una con cerca de 60 familias guaraníes en 1996, ahora tiene más de 20 mil habitantes, la mayoría de los cuales son inmigrantes andinos de tierras altas. Antes comunidades rurales tranquilas con pahuichis al estilo guaraní, ahora son barrios periurbanos ajetreados de clase media y popular.

He observado este proceso de cerca en el transcurso de los años, mientras mantuve una estrecha amistad con la familia Tapera donde viví durante mi trabajo de campo en Bella Flor. Ellos siguen viviendo allí. Don Jesús, el patriarca es un pastor evangélico que ahora bordea los setenta años y su esposa Susana que se encuentra muy enferma, pero sigue dirigiendo su casa. Sus hijos son todos adultos ahora y la casa está llena de nietos, particularmente en los fines de semana. Su hija Mónica, quien recibió una beca para capacitarse como periodista, trabaja en una radioemisora dedicada a la cultura y política indígenas. Ella y su pequeña familia viven con sus padres en Bella Flor. Su hermano Samuel, mi mejor amigo, ha terminado sus estudios de derecho gracias a una beca y trabaja como consultor para la Capitanía. Adicionalmente, Samuel enseña guaraní. Vive con su propia familia muy cerca en un departamento alquilado en El Futuro. Gracias a la venta de varios lotes que recibieron en el asentamiento, los Taperas han reconstruido su casa. Ahora tienen una construcción de ladrillo con tres dormitorios. No es nada lujoso –solo uno de los cuartos tiene un piso de mosaico, los otros son aún de tierra apisonada– pero tienen electricidad, agua por tubería y un baño separado afuera. Susana vende abarrotes y gaseosas frías desde un pequeño frontis de la construcción que da a la calle, para atraer a los clientes que pasan por la ajetreada posta sanitaria ubicada frente a ellos. Tienen relaciones amistosas con sus vecinos "collas" (inmigrantes andinos) dispersos por todo su barrio.

Como los residentes de Río Negro descritos en el acápite previo, los Taperas y muchos de sus vecinos guaraníes hacen el tránsito desde el nivel de pobreza hasta cierto estatus de clase media. Tienen trabajos urbanos, casas estables y sus hijos están siendo educados. También ellos se han beneficiado de las inversiones en infraestructura realizadas por el Estado y el municipio urbano: un gran complejo deportivo atrae a

la gente a la plaza central de Bella Flor y un nuevo colegio secundario se ha construido en El Futuro. A pesar de ello, tienen opiniones muy diferentes acerca de Morales, el Estado plurinacional y la descolonización. En primer lugar, es importante situar a estas comunidades para el lector en un contexto más amplio. Como he descrito en anteriores capítulos, Santa Cruz fue el centro de la oposición a Morales. Su clase política blanco mestiza organizó una fuerte movida para hacer retroceder a la Asamblea Constituyente y organizar un resonante movimiento de autonomía regional. Santa Cruz continúa dirigida por partidos de oposición tanto en los niveles departamentales como municipales. (Sin embargo, esto ha empezado a cambiar recientemente: en las elecciones presidenciales de 2014, el MAS ganó en Santa Cruz).

Tal vez más importante empero, muchos guaraníes siguen identificándose con la agenda indígena de tierras bajas, y esto los ha predispuesto en contra del gobierno de Morales. La lucha por el TIPNIS descrita en el capítulo 5 fue un parteaguas decisivo para muchos. La dirigencia de la Capitanía Zona Cruz participó en la marcha del TIPNIS en 2011 y las comunidades de base la respaldaron con dinero y apoyo material. Mónica Tapera estaba en camino a la marcha cuando ocurrió la intervención policial en Chaparina, de manera que ellas y otros indígenas organizaron una huelga de hambre en la plaza central de Santa Cruz que catalizó la oposición pública a Morales. Ella pasó buena parte de los años siguientes informando sobre el caso del TIPNIS y continúa trabajando con los ex dirigentes de la CIDOB para presionar su caso ante el Defensor del Pueblo y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Para Mónica y Samuel, al observar la forma en que el gobierno manejó el asunto del TIPNIS les quedó claro que todo el discurso en la constitución sobre los derechos indígenas no significa nada en la práctica. Se sintieron profundamente decepcionados y dolidos. Al año siguiente, en 2012, Samuel Tapera encabezó un contingente de guaraníes de Zona Cruz para defender las oficinas de la CIDOB de la inminente toma por el sector aliado con el MAS. Ellos acamparon en las instalaciones durante una semana, pero al no contar con suficiente apoyo material no pudieron continuar. Al poco tiempo, los actuales dirigentes atacaron las instalaciones con policías y matones. Una integrante del Equipo Técnico de Zona Cruz original, Roxana Moreno, se encontraba viviendo en la CIDOB en ese momento y recién había dado a luz a mellizos unos días antes. Me encontré con ella unas pocas semanas después del hecho y me describió la experiencia espantosa de tener que recoger a sus niños y escabullirse en medio del

tumulto y los gases lacrimógenos. Golpeada e insultada por el grupo oficialista, ella dice que nunca perdonará al gobierno de Morales por su traición. Para estos guaraníes, la descolonización es una broma de mal gusto, un discurso "cínico" que Morales utiliza para justificar su poder. Ellos deploran la forma en que el gobierno del MAS ha cooptado a las organizaciones indígenas, reduciendo todo a dinero y obras. Mónica Tapera lo explicaba así:

> El gobierno ha copado todos los espacios posibles, la CIDOB, la corte electoral, el sector judicial. Ahora no quedan más espacios y todo es cuestión de dinero. Ellos dicen, "Te daremos esto si nos apoyas". Y los grupos indígenas no tienen elección, ellos no dicen nada, porque *todos tenemos cola* [lo que implica que todos fuéramos culpables o comprados]. Mira cuántos dirigentes indígenas han dejado de plantear reivindicaciones concretas, y ahora son todos "funcionarios con pegas". ¡Tan barato se venden!

De modo que, para estos guaraníes, su identidad como pueblos indígenas permanece como parte importante de su identidad y una perspectiva central desde la cual evaluar sus vidas. En Bella Flor, ellos han tenido que luchar para mantener el poder político, en vista de los cambios demográficos en el barrio. Sus vecinos collas controlan la junta escolar y han argumentado que la capitanía debería ceder su posición en la estructura municipal a la Junta Vecinal (JV). Sin embargo, el dirigente guaraní Diego Eloy, apoyado por su comunidad, no se da por vencido. Hablé con él una tarde en su casa. Trabaja como taxista, y sus tres hijos lavaban su coche antes que él empiece su ronda en la ciudad. La casa y patio limpios reflejan su fuerte sentido de dignidad y sus aspiraciones para su familia y vecinos. "No podemos perder nuestras tradiciones", dice él. "Somos el único barrio que queda donde los guaraníes somos mayoría. En El Futuro, los collas ya pisan fuerte en todo. Pero acá, nosotros los guaraníes todavía manda[mos]". Se niega a dejarles manejar el show, me dice, pero tiene que colaborar con ellos. Han organizado con el municipio la renovación de la plaza, crear un área verde, conseguir nuevas aulas escolares y otras cosas. Su principal proyecto empero, se ha logrado como Capitanía. Todos estuvieron de acuerdo en que el peor problema que enfrentaba la comunidad eran las pandillas, que se reúnen en las calles por la noche, fumando marihuana, bebiendo, peleando y robando a la gente. Don Diego finalmente intervino, coordinando con la policía local para crear una patrulla juvenil conformada por jóvenes

guaraníes y collas. La policía donó un vehículo que había sido confiscado en un caso de incautación de drogas, y la nueva patrulla circulaba por las noches monitoreando el barrio y llamando a la policía cuando era necesario. Esta experiencia fue tan exitosa que la policía está empezando un nuevo programa en el que estos jóvenes vigilantes están logrando una capacitación formal que (se espera) los habilite para conseguir empleos con la policía. Don Diego dice que, con ese logro, él demostró a los collas que los guaraníes son aún una fuerza con la que hay que contar.

Sin embargo, a pocos kilómetros de allá, en El Futuro, las cosas son muy diferentes. Allí los guaraníes están trabajando con sus vecinos collas para enfrentar un problema mucho mayor: un enorme basural tóxico en sus márgenes. El basural lo maneja la ciudad de Santa Cruz y fue instalado mucho después de que llegaran los guaraníes. En los años siguientes, ha crecido abruptamente reflejando el crecimiento explosivo de la ciudad. Es un horrible revoltijo maloliente que despide gases de metano y filtra aguas negras hacia los caminos y tierras adyacentes. En El Futuro, dependiendo de la dirección del viento, un acre olor a quemado satura el barrio, produciendo escozor en los ojos y causando enfermedades respiratorias. Cuando llueve, los flujos de alcantarilla invaden los patios de las casas y contaminan sus aguas. Con el pasar de los años, las comunidades aledañas han organizado repetidas movilizaciones demandando de que el vertedero se cierre. Una y otra vez, la ciudad ha cedido a algunas de las condiciones de los movilizados y negociado para que se levanten las medidas de protesta. Una auditoría independiente contratada por la gobernación de Santa Cruz confirmó que el área estaba contaminada y planteaba riesgos de salud para los residentes (CAVE 2015). Pero la ciudad continúa posponiendo el cierre, haciéndolo depender de encontrar otro sitio para un nuevo relleno sanitario.

En 2015, la segunda capitana de El Futuro Sandra Chávez decidió empezar a trabajar sobre este problema con sus vecinos collas. Ella me invitó a su casa para explicarme. Nos sentamos en el patio de su casa, según la costumbre guaraní, y nos invitó un refresco que ella hizo de semillas de chía –para tratar de estar sanos– me dijo. Se nos unió su hermana, la dirigente de la organización de mujeres, así como su vecina Patti y un inmigrante andino de Cochabamba, Jorge. Sandra explicó que los anteriores dirigentes no habían querido trabajar con los collas, pero ella estaba en desacuerdo. "¿Por qué discriminar?", preguntó ella. "No somos puro guaraníes aquí, y tenemos que encarar importantes problemas. Tenemos que trabajar juntos". Para ella los asuntos de salud

que enfrentaron como vecinos superó toda diferencia étnica. Con Jorge y otros vecinos collas, empezaron a organizar el barrio, y luego en marzo de 2015, realizaron un bloqueo masivo del basural. Más de 300 personas tomaron la entrada, impidiendo el ingreso de los camiones de basura y desechos de la ciudad. Aguantaron cinco días, rodeados por la policía y con toda la presión de la oficina del alcalde y la desaprobación pública. A medida que la basura se acumulaba, los vecinos resistían. El alcalde vino a negociar, pero habían firmado un acuerdo anticipado de que no serían comprados como los dirigentes de anteriores movilizaciones de protesta. Al final, fueron desalojados y no obtuvieron mayores concesiones. Sin embargo, se sintieron felices de sus esfuerzos. La prensa los había apoyado, y un largo artículo se publicó en el periódico regional afirmando que el relleno debía cerrarse (*El Deber* 2015). Su bloqueo había obligado a que la auditoría independiente que apoyaba su posición se haga pública. No son lo suficientemente ingenuos como para pensar que esto baste para doblarle la mano al municipio, pero sí confían en que la evidencia empujará a la opinión pública hacia el reconocimiento del problema.

Al igual que Sandra, Jorge, su vecino colla percibió que valía la pena superar las tensiones étnicas entre vecinos. Puso como prioridad sus luchas de clase compartidas, emergentes de las precarias situaciones en que vivían. Patti, la vecina de Sandra lo puso bien claro:

> Cuando hicimos el bloqueo, se preocupaban que la gente en la ciudad se puede enfermar [porque la basura no se estaba recogiendo]. ¿Pero qué de nosotros si nos enfermamos? Nos dicen: ¿por qué compraste aquí cerca del basural? Pero somos pobres, no tenemos dónde más ir. La gente en las partes más ricas de la ciudad –sus derechos se protegen–. Pero ¿qué de nuestros derechos? Y por el hecho de ser pobres, ¿no tenemos derechos?

Jorge estuvo de acuerdo:

> Nuestros derechos tienen que ser respetados, son derechos humanos los que están en juego. Con todas las leyes que Evo ha promulgado, dice que él valora el medio ambiente, se preocupa de la contaminación, da prioridad a la salud. Pero es solo discurso. No respetan los derechos humanos, o ¿se trata de que no creen que somos humanos?

Para estos vecinos, entonces, organizarse en torno a lo étnico a veces tiene menos prioridad que los asuntos de justicia más pragmáticos. En el caso de El Futuro, como Patti sugirió, "este era un movimiento cívico

que demandaba derechos a la vida y la salud". Como don Diego de Bella Flor lo aclara, no es que sus diferencias étnicas hayan desaparecido, pero en contraste con la época multicultural, en el presente trabajar juntos por formas básicas de desarrollo comunal parece ser cada vez más necesario e importante.

Conclusión

Este capítulo se ha enfocado en las experiencias vividas por algunas de las innumerables comunidades indígenas en Bolivia, para considerar los efectos de una década de políticas y prácticas del gobierno del MAS. Hay grandes diferencias entre las circunstancias y economías que enfrentan estas comunidades, y sus trayectorias políticas son aún más opuestas. Los inmigrantes andinos de El Alto que describo son parte del núcleo duro del partido gobernante, y comparten una historia e identidad étnicas con su "hermano Evo". Los guaraníes de los barrios marginales de Santa Cruz tienen un historial diferente: las organizaciones indígenas de tierras bajas que se formaron en los 90, fueron parte del Pacto de Unidad en la Asamblea Constituyente, pero rompieron con el MAS como resultado de la controversia por el TIPNIS. Tener un presidente indígena y un Estado plurinacional ha llegado a significar cosas muy distintas para estas diferentes comunidades.

Mi impresión es que, en el período actual, la indigeneidad parece ser una plataforma menos destacada para organizarse a medida en que el discurso gubernamental dominante se vuelca hacia uno de liberación económica y desarrollo. No quisiera que me malinterpreten en esto. Para cada uno de los grupos que he presentado en este capítulo, su identidad étnica –como aymaras o como guaraníes– sigue siendo importante para sus vidas, las relaciones de parentesco y las luchas comunitarias. Como vimos en el caso de El Futuro, las formas de representación política ganadas con esfuerzo en los 90 no son fácilmente dejadas de lado. Pero más y más, tanto en El Alto como en las comunidades guaraníes, otros asuntos y otras formas de hacer política están surgiendo. Lo indígena fue el ámbito de la política emancipadora en los 90 multiculturales y al inicio de la era Morales, al haber otorgado a la gente una manera de verse a sí misma y de expresar sus demandas de inclusión y autogobierno. Las luchas que he presentado en este capítulo muestran que la indigeneidad ha dejado de servir como base suficiente para dicha política. Por cierto,

clase y raza/etnicidad siempre han sido categorías que se cruzan, como mostré en la Introducción. Continúan siéndolo hoy. Mi impresión es que, a medida en que el gobierno de Morales consolidó su control del Estado, en gran parte justificando a su gobierno mediante discursos de indigeneidad y descolonización, esos discursos perdieron algo de su poder emancipador, manteniendo su importancia a nivel simbólico, pero perdiendo importancia en el ámbito de la política local. Como lo expresó Patricia, la vendedora de joyas en El Alto, "ese es un asunto de los partidos políticos".

CAPÍTULO 7
La lucha de Charagua por la autonomía indígena

En el capítulo 6, vimos cómo tres comunidades a nivel local están enfrentando la coyuntura actual en Bolivia, particularmente el discurso de liberación económica planteado por el gobierno de Morales, que privilegia las obras públicas, el desarrollo y el bienestar económico. Mi argumentación era que, en algunas comunidades, este énfasis hizo de la indigeneidad una plataforma menos sobresaliente para organizarse políticamente de lo que fue antes. Como vimos en anteriores capítulos, la indigeneidad fue importante para una política emancipatoria al comienzo del gobierno de Morales. Para estas comunidades, la descolonización significaba ya sea una promesa vacía del cinismo gubernamental o bien un medio para ascender socialmente. En este capítulo, abordaré una situación diferente: el caso de Charagua, donde los activistas guaraníes lograron una importante victoria política al aprobarse el estatus de primer municipio indígena autónomo, al menos hasta la fecha. Mostraré cómo los guaraníes de Charagua están utilizando estratégicamente los derechos establecidos en la constitución para transitar hacia su objetivo de reconstituir una nación guaraní a largo plazo. Para los guaraníes, la descolonización es tanto una importante meta y discurso como un conjunto de herramientas jurídicas a utilizar en su propia lucha por la autonomía local.

La victoria indígena que se logró en Charagua el 2015 fue el primer paso en lo que probablemente sea un largo proceso de búsqueda de estatus de autonomía para los territorios indígenas, dado que muchas otras comunidades están preparando sus iniciativas autonómicas. Fue

un gran logro, el mismo que llevó a los guaraníes de Charagua a estar un paso más cerca de su objetivo autonómico. En este capítulo, me concentro en cómo hicieron los dirigentes guaraníes para superar las tensiones locales y así poder ganar la elección. Este capítulo hace un seguimiento de su política pragmática, cuando ellos negocian en los espacios ubicados entre las soberanías nacional, departamental y local, llevando adelante lo que Francisco Pifarré ha denominado "la diplomacia guaraní" (1989: 294; ver también Albó 2012: 29). Si bien aún subordinada dentro del Estado nación liberal, esta nueva forma de gobierno local ofrece la primera visión institucionalizada de alternativas indígenas al liberalismo. Vislumbramos aquí una primera anticipación de lo que el "Estado indígena" podría significar a nivel local. Por mi parte exigiría aun más de la noción de política, argumentando que a contrapelo de la teoría de Jacques Rancière, la política podría resultar no únicamente de desacuerdos o nuevos conteos, sino requerir también un arduo trabajo de construcción de consensos.

Autonomía Guaraní Charagua Iyambae

Charagua es una pequeña población en la desértica región del Chaco en el departamento de Santa Cruz, un bosque seco por el que cruzan ocasionales ríos y riachuelos. Es el municipio más grande de Bolivia en términos de tamaño –más de 70 000 kilómetros cuadrados– y según el censo de 2012, cuenta con una población cercana a los 35 000 habitantes. Es de un tamaño enorme, pero asimismo de gran complejidad. Albó estima que cerca del 60% de sus habitantes son indígenas guaraníes (Albó 2012). Los guaraníes están organizados en cuatro capitanías o federaciones regionales, conformados por dos grupos diferentes de guaraníes: los Avas del Norte de Charagua y Parapetiguasu (Charagua Sur) y los Izozeños de las zonas más alejadas del Bajo y Alto Izozog. Estos grupos viven en comunidades pequeñas y dispersas por toda la extensión del municipio, principalmente cultivando maíz y criando pequeños hatos de ganado vacuno y otros animales. Sus organizaciones son parte de la organización mayor de los guaraníes a nivel nacional, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), creada en 1987 y con sede en la ciudad de Camiri, a unas tres horas de coche desde Charagua. Fueron los guaraníes los que plantearon la demanda de autonomía. Pero este proyecto fue fuertemente resistido por los otros grupos de la región. A través de toda

la región, las familias blanco mestizas tienen grandes haciendas, donde hacen engorde de ganado vacuno para la venta. Ellas son las elites tradicionales que desde tiempos coloniales han ejercido el poder económico y político sobre los guaraníes (Pifarré 1989; Postero 2007a; Albó 2012). Los guaraníes trabajaban en sus haciendas y en algunas zonas eran retenidos bajo cierta forma de esclavitud. Los hacendados viven en el pueblo, desde donde han manejado el municipio hasta muy recientemente. Estos han sido tradicionalmente aliados del partido político Verdad y Democracia de Santa Cruz, llamados los Verdes (por los colores verde y blanco del partido) y actualmente conocidos como Demócratas. Al igual que en Santa Cruz, el Comité Cívico, manejado por las elites y sus familias, ha sido el principal escenario de la política local. Las otras organizaciones importantes son la Asociación de Ganaderos de Cordillera-Charagua (AGACOR), que defiende los intereses de los ganaderos, y la Junta Vecinal que representa a los residentes urbanos y es dirigida mayormente por profesores mestizos. Como describo a continuación, estos sectores se han opuesto pública y abiertamente al proceso autonómico.

Existen dos otros sectores principales. Hay un grupo grande de menonitas que se han asentado en grandes colonias en la región. Estos inmigrantes germano parlantes viven en comunidades cerradas que detentan extensas propiedades, con cultivos de trigo y engorde de ganado. Sus lecherías proveen de leche y quesos a toda la región. Aunque constituyen cerca del 20% de la población regional, no son un factor en los cálculos políticos porque su religión les exige mantenerse fuera de los debates políticos. Ellos no votan. Xavier Albó sugiere que los guaraníes constituyen por tanto el 80% de la población votante (2012: 93). En décadas recientes, los inmigrantes andinos de tierras altas se han trasladado a la zona, constituyendo un asentamiento urbano a pocos kilómetros del pueblo cerca de la vieja estación central. Los habitantes de este sector, La Estación, son agricultores, comerciantes y transportistas. La mayoría habla quechua y apoya a Morales y su partido el MAS. De manera que, aunque constituyen una gran mayoría de la población, los guaraníes que luchan por la autonomía indígena estuvieron obligados a negociar con esta otra gente que vive en el municipio. En el transcurso de los seis años de lucha por lograr la autonomía –lo que los guaraníes llaman "peregrinación", aludiendo a los interminables viajes y reuniones con funcionarios estatales y judiciales– los dirigentes han mantenido un firme compromiso con la obtención del reconocimiento estatal a su gobierno autónomo, aquello que su estatuto denomina "Autonomía

Guaraní Charagua Iyambae" (*iyambae* es un término guaraní que a menudo se traduce como "libertad" o "sin dueños ni amos"). He venido observando su proceso desde 2010, cuando realizaron una asamblea para la elaboración de un estatuto autonómico, básicamente una nueva constitución para su comunidad. En 2010, le pedí al presidente de la asamblea René Gómez si me podía explicar los objetivos de sus esfuerzos. ¿Qué querían decir con autonomía? Sonriendo con mucha paciencia, me dijo:

> Por autonomía entendemos ser libres. No es que aún no lo somos. Nosotros, la nación guaraní, siempre hemos sido autónomos, libres. Pero no tenemos leyes o normas que digan que somos autónomos. Así que, para nosotros, la autonomía es cuando uno se gobierna por sí mismo, eso es autogobierno, sin partidos políticos. Lo que estamos haciendo aquí en Charagua con nuestra asamblea es el fruto de la descolonización y sus temas transversales del racismo, la discriminación y la dependencia. Nos estamos descolonizando porque estamos pensando desde otro ámbito. Estas son formas nuevas de pensamiento, ver las cosas de otro modo, como siempre hemos hecho los pueblos indígenas. (comunicación personal, 12 de agosto de 2010)

Don René me estaba diciendo lo que había escuchado una y otra vez durante mis visitas a Charagua: que los guaraníes creen que ya son autónomos y siempre lo han sido. Su objetivo con la asamblea y al invocar la ley de autonomía era visibilizar este hecho y hacer que funcione en el mundo de las leyes y normas liberales. Don René tenía la esperanza de que el proceso de la descolonización iniciado por la Asamblea Constituyente y la nueva constitución les brindaría una oportunidad de articular su comprensión de la soberanía con la del resto de la población en el país. "Cada pueblo tiene su cultura", me dijo, "su forma de vivir, su *ñandereko* [nuestra forma de ser]". Aquí usaba un término complejo que tiene múltiples significados. Ñandereko se traduce a veces como "la vida armoniosa" (Bolivia 2009). Sin embargo, Bartolemeu Meliá, el más importante historiador de los guaraníes, pone en claro que se refiere, no únicamente a la forma de ser, cultura y costumbres guaraníes, sino también al lugar y el medio que hacen posible esa forma de ser: los espacios interrelacionados de lo cultural, económico, social, religioso y político que vinculan a la tierra, los seres y la gente (Meliá en Medina 2002: 100-101).

La afirmación de don René se refleja en la sugerencia del antropólogo catalán Pere Morrell i Torra de que, para los guaraníes, la autonomía es un conjunto de sentidos que se entrecruzan (2013: 11). En primer

lugar, es un conjunto de prácticas sociales previamente existentes que surgieron en el transcurso de cientos de años. Apoyándose en los archivos históricos, particularmente a través del trabajo de la historiadora Isabelle Combès (2005), Morrell i Torra describe las formas en que diferentes sectores de guaraníes en la región de Cordillera han mantenido desde mucho antes su autonomía mutua. Cada comunidad ha tomado sus propias decisiones, salvo en tiempos de guerra. Vemos aquí una reiteración de la noción de "sociedad contra el Estado" de Pierre Clastres, puesto que a lo largo de su historia los guaraníes han privilegiado la independencia de las comunidades locales por encima del liderazgo centralizado (ver Clastres 1989). En los últimos 20 años inclusive, mientras estas comunidades autónomas conformaban la Asamblea del Pueblo Guaraní para demandar por sus derechos territoriales, cada capitanía u organización local mantuvo en la práctica su poder de decisión. Esto es lo que don René quiere decir cuando declara: "Nosotros, la nación guaraní, siempre hemos sido autónomos, libres".

En segundo lugar, la autonomía es un discurso político utilizado por los dirigentes guaraníes para crear una nación guaraní unificada. La unidad misma es un objetivo relativamente nuevo, en vista de la larga historia de tensiones entre avas e izozeños, que desde antes disputan entre sí y han empleado estrategias muy diferentes respecto a los políticos dominantes (ver Morrell i Torra 2013: 51). Como lo explica Albó, los izozeños fueron a menudo aliados de la elite cruceña (2012). Pero desde la época multicultural y la formación de la APG, los guaraníes estuvieron trabajando juntos de manera consistente hacia el control de su territorio y en busca de la formación de un gobierno indígena. La historia amplia de Albó sobre los esfuerzos de los guaraníes muestra que hubo una estrategia bien diseñada y clara para utilizar cualquier resquicio político posible para lograr esos objetivos. Muestra que la APG trabajó con varias ONG en varios proyectos de desarrollo para sus comunidades. En los años 90, aprovecharon muchas de las reformas multiculturales destinadas a la inclusión de los pueblos indígenas. La más importante fue la demanda de la APG por la propiedad de millones de hectáreas en el marco de la Ley de Reforma Agraria de 1997, más conocida como Ley INRA. Para el 2011, habían logrado la titulación de más de 800 mil hectáreas, más dos áreas grandes protegidas, una de las cuales fue declarada como parque nacional (Albó 2012: 98). Esta nueva forma limitada de titulación territorial permitió a las comunidades locales negociar con las empresas petroleras transnacionales que estaban extrayendo petróleo

y gas del subsuelo de sus tierras. Los fondos que obtuvieron de estas negociaciones fueron a parar directamente a cada una de las capitanías, a ser utilizados para el desarrollo local (84-85). Albó documenta también las maneras en que los guaraníes se apropiaron de la Ley de Participación Popular, una reforma innovadora en cuyo diseño se canalizaban fondos estatales a los municipios. Al inicio del año 1995, los guaraníes empezaron a participar en la política municipal, postulando a sus dirigentes para alcalde y concejales municipales. Haciendo un seguimiento de su progreso en cada elección, Albó sostiene que esta estrategia consolidó a los guaraníes como actores políticos con la madurez suficiente como para articular sus demandas por la autonomía. Don René experimentó esto en carne propia, puesto que estuvo en el concejo municipal de Charagua por varias gestiones en los 90.

Por último, Morrell i Torra sugiere que la autonomía indígena es un estatus de reconocimiento jurídico por parte del Estado. Esto es lo que René quiso decir cuando explicaba que "no hay leyes o normas que digan que somos autónomos". Por tanto, aún si el estatus de autonomía indígena no llego a ser todo lo que esperaban cuando se reunió la Asamblea Constituyente en 2006, los guaraníes consideraron al reconocimiento estatal como otro gran avance hacia su proyecto mayor. Como vimos en el capítulo 2, en la Asamblea Constituyente que sesionó entre 2006 al 2008, los activistas indígenas y sus aliados propusieron nuevas formas de autogobierno que devolvieran tanto el control territorial como las formas tradicionales de gobierno a las comunidades indígenas, como parte de sus centenarias demandas por la autodeterminación. Los guaraníes de Charagua participaron en estos debates. Don Avilio Vaca de Charagua Norte fue un delegado constituyente en la Asamblea y trabajó en la Comisión de Autonomías. Sin embargo, la forma de la autonomía indígena en la constitución finalmente aprobada es una versión profundamente diluida de lo que los activistas habían propuesto. En lugar de la autodeterminación de gran alcance con que los activistas habían soñado desde la conquista de los españoles, y por la cual lucharon en insurrecciones incluso hasta el siglo XIX, la actual versión de la autonomía indígena en Bolivia no es significativamente diferente de una entidad administrativa local dentro de un Estado liberal centralizado. Hay algunos cambios significativos, como muestro a continuación, pero esta forma de gobernanza continúa inserta en un modelo de Estado fuertemente centralizado.

De este modo, en vez de un desafío radical al liberalismo, la autonomía indígena boliviana podría estar más cerca de lo que Audra Simpson

llama "soberanías anidadas" [*nested sovereignties*]. En vista del persistente monopolio del poder militar e institucional detentado por los Estados colonizadores, ella sugiere que "al igual que los cuerpos indígenas, las soberanías indígenas y los ordenamientos políticos indígenas prevalecen dentro y por fuera de la gobernanza colonial" (Simpson 2015: 11). "La soberanía puede existir dentro de la soberanía. Una no niega enteramente a la otra, pero por necesidad se mantienen en una tensa relación y plantean serios cuestionamientos jurisdiccionales y normativos entre sí" (10). Simpson muestra cómo los mohawks negocian estas tensiones, a menudo "rechazando" la oferta de ciudadanía que les hacen Estados Unidos y Canadá, los Estados colonizadores que reclaman jurisdicción sobre ellos, portando sus propios pasaportes al cruzar fronteras nacionales a las que no reconocen legitimidad. Los guaraníes que describo acá también se encuentran en un conjunto complejo de soberanías anidadas que rebasan los niveles nacionales, departamentales y locales. Pero ellos no funcionan mediante el rechazo. En lugar de ello, han utilizado los recursos de la constitución plurinacional y las alianzas con las múltiples facciones políticas para presionar en dirección a la autodeterminación.

El peregrinaje hacia la autonomía

El camino hacia la autonomía fue largo y complejo. La constitución boliviana establece el derecho de los pueblos indígenas al autogobierno al amparo de las llamadas "autonomías indígenas originarias campesinas" o AIOC (Bolivia 2009: Arts. 2 y 289-96).[1] La constitución señala claramente las "competencias" exclusivas y compartidas a cada nivel de gobierno, al definir las áreas delimitadas en las que los gobiernos locales pueden actuar, siempre dentro del marco de un gobierno central coherente. En 2009, Morales inicio el proceso autonómico con el DS 231 que estableció un complejo sistema de requerimientos para las comunidades locales

1 El término "indígena originario campesino" es una categoría jurídica construida en la Asamblea Constituyente como resultado de las alianzas de organizaciones indígenas de tierras altas y bajas con los sindicatos campesinos (ver Schavelzon 2012). "Indígenas" refiere a los grupos indígenas de tierras bajas; "originarias" lo utilizan a menudo los habitantes oriundos de tierras altas; y "campesinas" refiere a las familias campesinas rurales en general. Este término híbrido fue un esfuerzo por alcanzar la unidad de un grupo heterogéneo de movimientos sociales en alianza temporal al interior de la Asamblea Constituyente.

que aspiren a su conversión a dicho estatus. Existen tres posibilidades: la conversión de municipios ya existentes, la conversión de "territorios indígenas originarios campesinos" (TIOC) que han sido titularizados a los indígenas, o la creación de nuevas autonomías regionales conformadas por dos o más municipios ya convertidos (ver Tockman y Cameron 2014 para una descripción más completa del proceso). En ese momento, el gobierno convocó formalmente a los municipios a solicitar su conversión al estatus autonómico (ver también Tockman *et al.* 2015). A continuación, la Asamblea Legislativa Plurinacional promulgó en 2010 la Ley Marco de Autonomía y Descentralización (LMAD) que formalizó todos los requisitos para la creación y el funcionamiento de las autonomías. El segundo camino, el de los TIOC, se abrió recién en 2012 cuando el Tribunal Supremo Electoral aprobó la Resolución 0075/2012 (Reglamento de Supervisión del Acceso a las Autonomías Indígena Originario Campesinas). Ese camino, por el que la autonomía surgirá no de un referendo sino de una consulta basada en normas y procedimientos, está siendo recorrido por cerca de diez territorios indígenas (ver Tockman 2014: 248-49).

El primer paso de este complejo proceso era solicitar la realización de un referendo público para empezar el proceso de conversión. Como informan Jason Tockman y John Cameron (2014), los requisitos burocráticos eran pesados. Aquellos que querían empezar el proceso de AIOC tenían que conseguir las firmas de un 10% de la población votante del municipio, suministrar evidencia de la ocupación precolonial del municipio y obtener la ratificación del concejo municipal mediante dos tercios de sus miembros a una ordenanza de respaldo a la conversión. Además de todo ello, las fechas de vencimiento eran estrechas y únicamente doce comunidades lograron entregar su documentación a tiempo (53). Puesto que el Estado no proporcionaba financiamiento o apoyo administrativo para ello, las comunidades tuvieron que depender del apoyo técnico de las ONG locales. La primera ronda de referendos se realizó en 2009, y únicamente once tuvieron éxito en pasar. Charagua fue la única de dos comunidades de tierras bajas en superar este paso, con un 55,7% del voto por el Sí (Albó 2012: 125). El segundo paso fue convocar a una asamblea autonómica representativa para que elabore estatutos autonómicos formales. Este era un proceso que consumía mucho tiempo, en el que los diferentes sectores e intereses debatían si efectivamente y cómo podría la autonomía servir a los intereses de la comunidad. En muchos casos, las tensiones demostraron ser insuperables. Por ejemplo, la comunidad

de Jesús de Machaca en el altiplano, que originalmente se presumía tenía mayores probabilidades de obtener la autonomía, no pudo llegar a un consenso y dejó de insistir en seguir adelante (Cameron 2013). Tockman informa que allí los clivajes entre los sectores giraban en torno a disputas acerca de las formas de representación. Aquellos alineados con el MAS argumentaron en favor de una competencia electoral más liberal, y los alineados con la organización de ayllus locales en favor de un sistema que obliga al servicio en la tradicional distribución de cargos o responsabilidades rotativas (20014: 129ff.).

En Charagua, los guaraníes realizaron una asamblea para redactar el estatuto autonómico, convocando a participar a delegados elegidos de varios sectores. En una asamblea que duró varios meses y fue supervisada por el Ministerio de Autonomías del gobierno central, los delegados redactaron un estatuto que establecía una nueva forma de gobierno municipal basado en las normas y los procedimientos de los guaraníes. Una vez redactados, estos estatutos fueron remitidos al Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP) para asegurarse que cumplían con las garantías constitucionales. El estatuto autonómico de Charagua fue presentado a la corte suprema en Sucre en octubre de 2012 y el TCP emitió su sentencia de constitucionalidad en diciembre de 2013. La sentencia fue provisoria, dejando pendientes varias revisiones requeridas, la más significativa de las cuales era que se revise por inconstitucional la investidura de amplios poderes de supervisión otorgada a la *ñemboati guasu*, la gran asamblea deliberativa. Como señala Tockman, esta intervención en la distribución interna de facultades del estatuto "pareciera estar destinada a imponer una visión particular del equilibrio de poderes, aquella que favorece la independencia del poder ejecutivo" (Tockman 2014: 182). Después que la asamblea revisó el estatuto en este y varios otros temas, la versión final fue aprobada en junio de 2014. El último paso fue un segundo referendo. Si una mayoría de la población de los municipios aprobaba, el proceso de conversión podía comenzar (53). En septiembre 2015, dos comunidades, Totora Marka en la puna y Charagua en tierras bajas, habían cumplido todos estos requisitos y pusieron a prueba sus nuevos estatutos en sendos referendos. Solo Charagua obtuvo un resultado favorable con un pequeño pero significativo margen del 53% (Portugal 2015; Colque 2015).

De tal manera que el nuevo estatuto de Charagua es un documento histórico, por el cual el país da un paso adelante en términos de la forma concreta que puede asumir la autonomía local en la práctica. Es

el resultado de un largo proceso deliberativo de democracia local. Los impulsores del proceso de conversión organizaron la asamblea en 2010 con ayuda del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) y la supervisión del Ministerio de Autonomías. Los ministros llegaron al pueblo varias veces en momentos clave para alentar la participación y proporcionaron algún apoyo en la impresión de posters y copias de los estatutos. Sin embargo, los guaraníes obtuvieron apoyo más bien de CIPCA, que había conseguido para el efecto donaciones de fundaciones españolas públicas y privadas (Morell i Tora 2013: 84).

Los guaraníes diseñaron una asamblea con delegados de todos los sectores de la población de Charagua. Los delegados guaraníes asistían con regularidad, aunque por lo prolongado de la asamblea se hizo difícil para muchos, puesto que debían dejar sus trabajos o sus chacras durante semanas ininterrumpidas. Pero hubo poca asistencia de los sectores blanco mestizos. Entre 2011 y 2012, entrevisté a vecinos del pueblo y descubrí que habían optado por no formar parte del proceso. Esta elite puso en claro sus temores. Ellos no participaban en la asamblea porque la consideraban ilegal o inútil puesto que constituían una minoría, pero hablaban mal del proceso como algo impuesto desde afuera. Un concejal municipal de los Verdes me dijo que el proceso autonómico era un proyecto del gobierno masista "para tumbarnos", derrocar el poder de la elite regional. La gente del pueblo también expresaba abiertamente un profundo racismo cuando hablaban de un posible futuro bajo la autonomía indígena. Un ganadero llamó a la autonomía indígena "retrógrada, nos devuelve a los tiempos ancestrales" al usar costumbres antiguas. "Imagínese, nuestros nietos viviendo en un municipio indígena. Este es un futuro oscuro e incierto, porque los conozco. Ellos tienen mucha tierra, pero no saben cómo hacerla producir". Apoyándose en los clásicos epítetos del indio corrupto, flojo o atrasado, estos dirigentes blanco mestizos no podían imaginarse cediendo ni compartiendo el poder con sus vecinos indígenas. Los ganaderos de Charagua habían sido parte de las luchas por la autonomía departamental descritas en el capítulo 5, por tanto, veían a las luchas por la autonomía indígena como parte de la agenda oficialista a la que se habían opuesto durante años.

En 2010, asistí a la asamblea autonómica que tuvo lugar en el Centro Cultural Arakuaarenda ubicado en los márgenes del pueblo. Al lado del gran salón de asambleas donde se organizaban las principales reuniones, había unas cuantas aulas adicionales, una cocina grande y comedor, además de dormitorios con filas de camarotes. Había estado allí antes

en 1998 con mis amigos de Zona Cruz para una reunión regional de organizaciones guaraníes, pero esta vez la asamblea me dio una sensación de gran trascendencia histórica. Una sección tras otra, los delegados propusieron sus ideas, basados en discusiones y reuniones de comisión con comunidades de base local. A continuación, hubo largos debates en guaraní y español, mientras los delegados consideraban la estructura de la nueva forma de gobierno que querían crear. El equipo técnico de CIPCA estaba sentado en la parte trasera con sus laptops, registrando y sistematizando el material. Los largos y calurosos días en el salón eran interrumpidos por almuerzos colectivos y descansos para el café, en los que continuaban las discusiones.

En el proceso de deliberaciones, los delegados diseñaron un nuevo sistema de gobernanza local, basado en los valores guaraní y las nociones de autonomía. Debido a que yo había seguido las negociaciones en la Asamblea Constituyente, y luego de haber visto que este nuevo estatus legal estaba muy incrustado dentro de la estructura liberal del Estado nación, me preguntaba cómo podía este nuevo sistema lograr de verdad un cambio real. En mis discusiones con los delegados esa vez, y en mis siguientes visitas en 2012 y 2015, pregunté a todos con quienes me encontraba: ¿Cómo podría este nuevo sistema de gobierno cambiar las cosas? ¿Qué será la autonomía a la luz de las restricciones constitucionales? Ellos volvían a algunos temas una y otra vez. En primer lugar, los guaraníes me dijeron que querían un sistema que impidiera que los partidos políticos monopolicen el poder. En un principio no entendí la profundidad de su preocupación. Supuse que era una expresión del tipo que había escuchado por toda Bolivia, una desconfianza del poder corrupto de la clase política tradicional, que estaba dominada por blancos y mestizos. Sí, es eso, decía la gente, pero también era el resultado de sus propias experiencias en Charagua en los últimos 20 años. Aunque se había podido conseguir que hubiese guaraníes elegidos al concejo municipal e incluso como alcalde, a menudo esos dirigentes habían sido cooptados por los partidos políticos, "traicionando" el proyecto guaraní. Esto había ocasionado una gran discordia dentro de las comunidades, y querían evitar eso. "Tenemos que ser unidos, hermanos", se decían frecuentemente unos a otros y me lo decían a mí. En segundo lugar, querían encontrar una forma de conseguir recursos directamente, sin la mediación del ejecutivo municipal, los partidos políticos o el gobierno departamental. Como describo en el siguiente acápite, el actual proceso de obtención de financiamiento requiere que los grupos indígenas presenten propuestas al

gobernador y al alcalde para cualquier proyecto de desarrollo que estén pretendiendo implementar. No solo que este era un proceso cansador e incierto, sino que los colocaba en la posición de pedigüeños rogando les den recursos. Como ellos decían, los recursos que son canalizados desde el gobierno central a los departamentos son el resultado de proyectos extractivistas llevados a cabo en territorios indígenas. "Se trata de nuestros recursos", dijo un delegado, "deberíamos controlarlos y decidir qué tipo de desarrollo necesitamos". Las capitanías tienen experiencia en la administración de proyectos de desarrollo, puesto que han estado recibiendo pagos desde hace un tiempo directamente de algunas empresas petroleras, así que esta no es una demanda que sorprenda.

El estatuto que los delegados diseñaron pasó por varias revisiones: primero con un abogado constitucionalista contratado para asegurarse que sus ideas se encuadren en la constitución,[2] y luego en respuesta a los requerimientos del Tribunal Constitucional. El estatuto final organiza el gobierno municipal de una manera radicalmente descentralizada. Cada uno de los seis sectores (las cuatro capitanías guaraníes, el pueblo y la Estación) será una entidad autónoma, con el derecho a elegir sus propios representantes según sus usos y costumbres tradicionales. Para las capitanías, esto querrá decir mediante consenso en asambleas públicas. Para los otros dos, esto podría hacerse mediante voto secreto según las nociones liberales de democracia, o como quiera que ellos decidan hacerlo. Cada zona enviará representantes a los órganos colectivos de toma de decisión –a los niveles comunal, zonal y municipal– así como al cuerpo legislativo. Hay un órgano ejecutivo pero, en lugar de un alcalde o un concejo, es un órgano conformado por representantes de cada zona. ¿Es este nuevo sistema de veras diferente? ¿O se trata de otro ejemplo de sustitución de la indigeneidad como política emancipadora por lo indígena como fachada simbólica para una continuación del liberalismo?

Concuerdo con Morrell i Torra que si bien este estatuto es de hecho "muy distante del discurso de ancestralidad que prevalece en los usuales enfoques teóricos sobre la autonomía indígena" 2013: 96), podría ser que traiga algunas transformaciones importantes en las relaciones de poder, las formas de control territorial y la dinámica sociocultural en Charagua. Él señala tres cambios específicos. Primero, señala la forma

2 Pere Morrell i Torra (2013: 88ff.) muestra la manera en que los esquemas constitucionales liberales influyeron en la versión definitiva del estatuto.

en que el estatuto descentraliza o dispersa el poder desde una institución política a un órgano colectivo (98). Esto sigue el modelo indígena que Pierre Clastres describió como "sociedades contra el Estado", en las cuales ningún líder detentaba el poder de la violencia sobre los demás. En vez de ello, la sociedad como un todo era el sitio del poder político y los líderes actuaban como mediadores que promovían la armonía entre todos en vez de ejercer mando sobre otros. Los individuos y las comunidades mantenían su autonomía, únicamente otorgando el poder a los líderes en situaciones de emergencia, como ser tiempos de guerra (ver Clastres 1989). El estatuto autonómico de Charagua seguía esta lógica al separar el poder de un alcalde y dispersarlo a través de una serie de órganos colectivos de decisión en los cuales las posiciones rotan en el tiempo entre las comunidades. (Vale la pena volver a advertir, sin embargo, que este esfuerzo por dispersar el poder quedó recortado por las sentencias del TCP en 2013; ver Tockman 2014: 182-83). En 2015, el alcalde Belarmino Solano me lo explicó de la siguiente manera: "Antes el alcalde estaba sobre todos y era importante, ahora queremos que los dirigentes estén en contacto con todos, que bajen a la sociedad. Esta es la forma de descolonizar, a puertas abiertas".

En segundo lugar, Morrel i Torra sugiere que, de manera similar a la constitución boliviana, el estatuto de Charagua ha insertado dentro de sí a los valores indígenas, tales como *iyambae* (libertad o "sin dueños") y *yaiko kavi pave* (una noción guaraní traducida como *vivir bien*, pero que también significa *vida plena*) (Morrell i Torra 2013: 113). Siguiendo el pensamiento de Boaventura de Souza Santos sobre el "Estado experimental", Morrell i Torra sostiene que se trata de una "traducción intercultural", una forma de hibridez en que la lógica indígena se inserta en el texto liberal como un recurso no occidental y descolonizador (ibid., 107, citando a de Souza Santos 2010: 65). El investigador se cuida de no romantizar esto, advirtiendo que no se trata de una forma de posdesarrollo utópico. Al contrario, nos recuerda cuán importantes son para los guaraníes el desarrollo y dependencia de la renta proveniente del gas (114-115). Por último, sugiere que el estatuto va más allá del multiculturalismo al incluir a todos los otros sectores y permitiendo a cada grupo el derecho de organizarse y autorepresentarse. Este era un punto de concesión importante en todos los eventos públicos a los que asistí, puesto que los no guaraníes expresaban sus temores de tener que adecuarse a las costumbres guaraníes. El estatuto autonómico incorpora a los otros, pero no los subordina (131).

De la aspiración al reconocimiento

Mientras los delegados a la Asamblea Charagua estaban ocupados formulando una nueva forma de gobernar sus comunidades locales, la política de siempre en su entorno seguía su curso a nivel nacional, departamental y municipal. Es decir, al mismo tiempo que estaban planificando un futuro de autonomía, también seguían viviendo y trabajando en el viejo sistema donde los partidos políticos y sus discursos prevalecían. Para pasar de sus aspiraciones tal como estaban reflejadas en el estatuto, tenían que trabajar en el sistema vigente a fin de garantizar sus derechos y conseguir se apruebe el referendo que haga de la conversión a AIOC una realidad.

Durante los seis años que estuvieron trabajando en el proceso autonómico, el panorama político cambió radicalmente. Cuando los dirigentes empezaron la asamblea autonómica en 2010, el alcalde y la mayoría de concejales municipales eran Verdes, alineados con la derecha conservadora. Esos dirigentes representaban las visiones de los blanco mestizos del centro urbano, quienes se oponían firmemente a la autonomía. Estos la veían como una evidente amenaza a su control tradicional del ejecutivo municipal y del financiamiento estatal que llegaba al municipio. Como mencioné, ellos también percibían que la autonomía formaba parte del proyecto masista más amplio consistente en voltear a la elite de poder tradicional. Pero no era una apreciación correcta: en Charagua, la conversión en AIOC no era de ninguna manera un proyecto del MAS. Como señala Albó, la mayor parte de los masistas en Charagua eran inmigrantes aymaras y quechuas de tierras altas que se oponían al proceso liderado por los guaraníes (2012). En cambio, para los guaraníes de Charagua no solo se trataba de un proyecto del MAS, sino que era un proyecto centenario de autodeterminación territorial. Sin embargo, ellos pudieron utilizar el discurso oficialista dominante de la descolonización y los derechos indígenas para legitimar su lucha. En 2010, la narrativa de los derechos indígenas, el vivir bien, y la preservación de la Madre Tierra estaba en boca de todos, particularmente en el discurso presidencial, y los guaraníes de Charagua aprovecharon esto para presionar a que sus demandas locales sean incluidas en la agenda nacional, empujando su proyecto a través de los tribunales nacionales.

Pero hacia fines del 2011, el compromiso del presidente con los derechos indígenas empezó a ponerse en entredicho. La controversia sobre la carretera del TIPNIS, descrita en el capítulo 5, evidenció que

Morales estaba dispuesto a sacrificar los territorios indígenas en aras de los proyectos de desarrollo extractivista. La metamorfosis de la descolonización en desarrollo económico que describí en el capítulo 6 había empezado. La APG apoyó la primera marcha en defensa del TIPNIS, y muchos guaraníes de Charagua participaron. La manera en que Morales trató a los marchistas, y particularmente la represión violenta en Chaparina, muchos la consideran aún la mayor traición en su larga experiencia política. El capitán grande de Charagua Norte me dijo que recordaba ver el ataque en Chaparina por la televisión. Cuatro años después, sus ojos aún se llenaron de lágrimas al recordarlo. "Yo era un militante del MAS desde el comienzo", me dijo con amargura. Sacó su arrugado credencial partidario de la billetera. "¿Ve? Pero eso destruyó mi fe en Evo. No ". La toma masista de la CIDOB, la creación oficialista de organizaciones paralelas, todo ello convirtió al MAS en un aliado poco atractivo después del TIPNIS. Pero con el proceso autonómico demorado y nada seguro de ganar, los guaraníes decidieron seguir empujando esa estrategia de largo plazo, si bien con una variedad de tácticas: trabajarían simultáneamente con los verdes (Demócratas) y los azules (Masistas) en los diferentes niveles de gobierno.

En primer lugar, a nivel departamental aprovecharon el nuevo diseño electoral que garantizaba un asambleísta, o representante en el legislativo departamental, a cada uno de los cinco grupos indígenas en el departamento de Santa Cruz. Estos asambleístas eran elegidos según los usos y costumbres, es decir, no como integrantes de ningún partido político. Esto les dio la posibilidad de formar pactos con otros partidos. Según la actual estructura fiscal, los impuestos y regalías provenientes del gas se recaudan a nivel del gobierno central y se distribuyen a los departamentos, universidades y el Fondo Indígena, el fondo de desarrollo para los pueblos indígenas. A continuación, el departamento distribuye estos fondos a los municipios. De modo que para conseguir que el dinero llegue al municipio, y lograr que el gobernador y la asamblea departamental apruebe los proyectos, los asambleístas indígenas tenían que trabajar con los Verdes en control del poder departamental. Por supuesto que el MAS veía esto como una traición. ¿Cómo podían los indígenas trabajar con las elites cambas en vez de hacerlo con el partido indígena del MAS? Pero Ruth Yarigua, la actual asambleísta guaraní y ex capitana grande de Charagua Norte, explicaba que su lealtad es con su pueblo. El sueño de su pueblo durante siglos ha sido "ocupar estos espacios de poder, en todos los niveles, independientemente de los colores políticos.

Esto es justamente lo que la autonomía en Charagua también otorgará: la libertad de decidir por nosotros mismos, sin adecuarnos a ningún partido político" (comunicación personal, 27 de julio de 2015). Ella y sus compañeros asambleístas proponen los proyectos de desarrollo a ser aprobados dentro de los presupuestos operativos anuales y convencen a sus colegas de la asamblea legislativa de que los aprueben.

Lo que es más importante, los cinco asambleístas indígenas colaboraron con los asambleístas Demócratas para aprobar un estatuto autonómico departamental (los Departamentos deben cumplir un requisito constitucional similar de aprobación de sus estatutos autonómicos). Su objetivo era asegurarse que los derechos indígenas, particularmente la autonomía, fueran incorporados en el estatuto departamental. Esto era crucial para la estrategia autonómica de largo plazo, pero los colocaba justo entre el MAS y los Verdes. Está claro que Rubén Costas, el poderoso gobernador de Santa Cruz, no apoya la autonomía indígena, porque le quita cierta parte de su poder territorial y fiscal. Por otro lado, tomar una posición pública en alianza con los pueblos indígenas, le ofrecía a Costas una ocasión para propinarle un sopapo a Morales. Ruth Yarigua explicó que, en las reuniones con sus bases, los representantes identificaron más de 80 puntos que querían modificar en el anteproyecto de estatuto. Ellos invitaron a los delegados del MAS a que les colaboren, pero estos no quisieron. Por otro lado, los Verdes se mostraron ansiosos de trabajar con ellos para incluir sus ajustes. Al final, la última sesión legislativa para aprobar y ajustar el estatuto fue un evento increíble. El salón se llenó con miembros de la elite cruceña que estuvo presente para presenciar el momento histórico por el que su movimiento había luchado tanto tiempo. Cuando el presidente de la asamblea convocó a la aprobación de cada artículo, fueron los representantes de los Verdes –mayormente blancos ricos integrantes de la clase política tradicional– los que propusieron las enmiendas que reconocían los idiomas, los territorios y los derechos a la autonomía de los pueblos indígenas. Cuando se llamó a la votación, todos los 17 representantes de los Verdes a un lado del salón levantaron la mano en señal de aprobación, juntamente con los cinco representantes indígenas ubicados a su lado. El dramatismo del acto de tomar partido físicamente reforzó las decisiones políticas tomadas allí. Esto duró varias horas por cuanto cientos de artículos fueron aprobados uno por uno. En cada votación, el presidente registró los 22 votos a favor, más que suficientes para crear la mayoría de dos tercios del total de 27 votos. Los delegados del MAS se abstuvieron en cada votación.

Al día siguiente, los legisladores presentaron el estatuto aprobado al gobernador Costas en un evento aún más espectacular. En la gobernación ubicada en la plaza principal, el salón estaba lleno de periodistas, legisladores y público en general. Finalmente, el gobernador Costas bajó por las gradas acompañado de los líderes de los cinco grupos indígenas y sus representantes. Costas dijo que sentía habernos hecho esperar a todos pero que debía encontrarse con estos importantes líderes indígenas para asegurarles que la autonomía de Santa Cruz "no era solo para algunos, sino para todos". Dijo que los pueblos indígenas eran *iyambae*, usando la palabra guaraní para la libertad que ha sido reivindicada por el movimiento autonómico departamental (Lowrey 2006). "Ellos no tienen miedo, ni dueños, así que son parte de este proceso de autonomía". A continuación, reconoció que sin los cinco votos indígenas, los Verdes no habrían podido aprobar el nuevo estatuto. "¡Gracias!", exclamó, haciendo que los asistentes se pusieran de pie. "Continuaremos colaborando con ustedes, para ayudarles a lograr sus reivindicaciones, ustedes que han estado aquí incluso antes de que se formara la república". Se dirigió a la multitud. "Ahora estamos trabajando en los servicios básicos, con las mujeres y los jóvenes, para crear una mejor sociedad. Les dije a nuestros hermanos indígenas, no se preocupen: ¡ahora habrá desarrollo para todos! ¡Preparémonos para seguir avanzando!".

Fuera del salón, la gente se felicitaba entre sí, pero la asambleísta guaraní Ruth Yarigua parecía preocupada. "Bien, ahora tenemos que insistir en que cumplan. Muchas veces dicen cosas bonitas, pero nunca las cumplen". De hecho, unas semanas después, ella reconoció que la alianza era arriesgada. "Él nos dio su compromiso, pero sabemos que si no estamos sobre él, no hará nada". También admitió que ella había sido criticada por la gente en Charagua por haberse aliado con los Verdes. ¿La habían sobornado?, se preguntaban algunos. ¿Era este otro ejemplo de "egoísmo", por el que las tentaciones del poder se habían sobrepuesto a su responsabilidad con su comunidad? En cuanto a Costas, también se podía ver un sentido de compromiso pragmático. La inclusión de la autonomía indígena en el estatuto podría ir en contra de los propios intereses estratégicos del departamento, puesto que podía llevar a una pérdida del control sobre los fondos gubernamentales. Pero ella ya existe en la constitución nacional, de modo que reconocerla no implica arriesgar mucho. A cambio de ello, los Verdes pudieron aprobar su estatuto, un hito en su lucha por la autonomía departamental.

Estrategias a nivel local

Si bien había tanto riesgos como beneficios en trabajar con los Verdes a nivel departamental, a nivel local en Charagua, las cosas eran diferentes. Para conseguir que el estatuto autonómico se apruebe en el pueblo los guaraníes optaron por otra estrategia: una alianza con el MAS. El profesor Belarmino Solano, un decisivo promotor de la autonomía y alcalde de Charagua, explicó su decisión táctica. En 2010, dijo que la APG había querido hacer alianzas con otros partidos, particularmente con el MAS, pero que los guaraníes estaban divididos entre ellos, algunos con los Verdes, algunos con otros intereses particulares. "¡Y este era un momento decisivo para la autonomía! Siempre teníamos a la autonomía indígena como el Plan A, pero este había sido demorado, así que íbamos por el Plan B, estableciendo una alianza con el MAS y la APG". Ellos empezaron con las elecciones generales de 2014, proponiendo a Abilio Vaca como candidato guaraní para diputado del MAS en la asamblea legislativa nacional. Su campaña tuvo éxito. Morales y Vaca ganaron ambos. A continuación, en las elecciones municipales de marzo 2015 volvieron a usar la misma táctica, aun sabiendo que la alianza podría ser transitoria.

Se trataba de una alianza también favorable para el MAS. Viendo que los grupos indígenas de tierras bajas se iban hacia los Verdes a nivel departamental, era una manera de ejercer influencia en Charagua y tener una voz en el proyecto autonómico. Como explicó Belarmino, las elecciones nacionales habían mostrado que la APG podía convocar al voto: "Ellos pueden ver que aquí tenemos el poder de convocar a la gente. Con el triunfo de Vaca y Evo, pueden ver que somos parte del proceso de cambio que el hermano Evo empezó. Somos indígenas como él, somos hermanos No queríamos perder este espacio y esto implica movernos juntos hacia la igualdad" (comunicación personal, agosto de 2015).

De tal manera que los candidatos de la APG/MAS hicieron campaña con la bandera azul del MAS y ganaron holgadamente la alcaldía y cuatro concejales municipales, detentando ahora la mayoría. Era una táctica bien pensada por varias razones, sobre todo porque el voto de los residentes andinos de la Estación, que eran muy suspicaces respecto del estatuto autonómico, era fuertemente pro MAS. Al vestir los colores del partido de Evo, los guaraníes tenían la esperanza de convencer a sus vecinos quechuas recién llegados de que ambos estaban en el mismo camino. Una de las dirigentes de la asociación de mujeres Bartolina

Sisa, Rosa Mamani, me dijo que esta alianza mejoraría al pueblo. La encontré en una manifestación de apoyo al referendo, donde ella y otras mujeres del mercado hacían flamear una bandera de su asociación. Hablando tímidamente en un español con acento quechua, Rosa me dijo que los anteriores alcaldes habían ignorado las demandas de los inmigrantes andinos, como aquella que impulsaba su grupo: un nuevo mercado municipal para vender sus productos. Pero cuando Belarmino vino a ver a su asociación durante su campaña, él sí estaba escuchando. Prometió ayudarlas en sus demandas y ellas le dieron su apoyo. Aunque aún no estaba convencida, ella estaba más receptiva respecto al estatuto autonómico. Dijo que tal vez ella solo votaría en blanco y no se opondría por ahora.

Sin embargo, esta estrategia no llegaba a convencer a todos. La junta vecinal y el comité cívico, integrados por blanco mestizos que vivían en el pueblo, aún planteaban fuertes objeciones al estatuto. Una tarde, en agosto de 2015, fui a hablar con ellos cuando terminaban su reunión en la escuela. Nos reunimos en un aula vacía, con el trasfondo de la bulla de los niños jugando en el patio, y hablamos durante horas acerca de sus temores. La presidenta del comité cívico María Antonia Arancibia, con quien había hablado antes en cada una de mis visitas, era la más vehemente. Su familia ha sido ganadera en la región durante generaciones. Ella argumentaba que el estatuto era un invento que nada tenía que ver con los asuntos reales de las relaciones sociales en el pueblo. "Toda esta historia es fabricada", me dijo, "es una copia de los andinos, y de Evo Morales". Los de CIPCA la habrían redactado. "Además", y en esta parte todos asintieron amargamente con la cabeza, "este nuevo estatuto nos excluye. Ni siquiera aparecemos en el prólogo. También nosotros somos ancestrales aquí. Nosotros también nos preocupamos de la fauna y el espacio, pero en el prólogo del estatuto, solo aparecen los guaraníes. ¡¡¡Nosotros también vivimos aquí!!!". El dirigente de la junta, un profesor llamado Jorge, dijo: "Mire, no estamos contra la autonomía, solo que no con este estatuto. No nos reconoce como mestizos. Nosotros no aparecemos". Una segunda profesora llamada Lilly, una mujer joven de cara preocupada, dijo: "no estamos contra la conversión, después de todo, son nuestros antepasados. Lo que pasa es que nos trajeron el estatuto todo terminado, sin dejarnos intervenir a nosotros". Yo había escuchado esta posición (de que no habían sido invitados a la asamblea) en el transcurso de los años; sin embargo, no cuadra con los hechos. En 2011, había entrevistado a

María Antonia, y por entonces ella me dijo que habían sido invitados, pero que se negaron a involucrarse. En ese momento, los blanco mestizos no podían imaginarse que este proceso seguiría adelante, y no querían saber nada de él. Al presente en 2015, sus peores temores se estaban materializando. Lilly continuó, "todos sabemos qué es lo que va a pasar. Los dirigentes de la comunidad se van a beneficiar de esto, y ellos no van a compartir el dinero con el pueblo o ni siquiera con sus comunidades. Nos ignorarán completamente [como parte] del pueblo". Jorge añadió, "esto va a crear una casta alta guaraní y terminaremos apoyando eso". A diferencia de la primera entrevista en 2011, cuando ella se negó a pensar siquiera en la autonomía, esta vez María Antonia había leído cuidadosamente el estatuto. Señalándome varios artículos, ella sostuvo que el estatuto permitiría a la AOIC crear nuevos impuestos. "¿Quién tiene dinero como para pagar impuestos? Nosotros, los del pueblo, seremos gravados con impuestos y perderemos nuestras tierras". Todos ellos permanecían inconmovibles ante las reiteradas declaraciones de que el estatuto permitiría a cada sector autogobernarse. "¡¡El estatuto requiere que todos los representantes [a los órganos de decisión] hablen guaraní!! Eso nos excluye a todos".

Los guaraníes habían escuchado estas objeciones desde que iniciaron su apuesta por la autonomía y no lograron disuadirles. Al contrario, aprovecharon su control político de la alcaldía para presionar por la aprobación del estatuto autonómico en el referendo de septiembre de 2015. Esto se hizo evidente en una cumbre organizada conjuntamente por la oficina del alcalde, el Ministerio de Autonomías y el Tribunal Electoral en julio de 2015. La Cumbre de Autonomía Indígena Charagua Iyambae reunió a los protagonistas de la autonomía indígena de municipios de toda la región del Chaco con funcionarios de varios ministerios de gobierno, municipios e instituciones de financiamiento. La cumbre fue un medio poderoso para plantear los asuntos relevantes y provocar la discusión entre los varios sectores de Charagua. Se realizó durante tres días en el mismo centro cultural donde la asamblea había redactado el estatuto autonómico. El Ministerio de Autonomías y el Ministerio de Salud aportaron económicamente para la realización del evento, y hubo comisiones de salud, desarrollo agrario, justicia indígena y educación. Los personeros del Ministerio de Autonomías vinieron desde La Paz y se quejaron abiertamente del escaso apoyo que el gobierno central estaba dando a este proyecto. Ellos representaban una tendencia dentro del gobierno del MAS, los defensores indigenistas de

izquierda que se mencionó en el capítulo 1. Eran jóvenes antropólogos y cientistas sociales comprometidos con el cambio social, que se aferraban a ese espacio dentro del aparato estatal donde pensaban que podían hacer algo relevante. Dijeron que era solo cuestión de tiempo antes de que su trabajo fuera obstaculizado por el Ministerio de Hacienda más conservador o por otras reparticiones estatales. Hasta entonces, habían trabajado creativamente para conseguir fondos para impresiones, viáticos para los dirigentes y publicidad.

Las reuniones demostraron la complejidad social de la región. Mis amigos guaraníes de Santa Cruz habían llegado para apoyar el proceso y aprender cómo podrían aprovechar de esta experiencia para lograr el avance de sus propias demandas. Sentados al lado de sus tías y tíos de pequeñas comunidades de Charagua, se pusieron al día con las noticias de sus familiares y compararon sus estrategias políticas. Yo había animado a María Antonia y los miembros de la junta vecinal a que asistan y participen. Ella y el profesor Jorge se hicieron presentes en la abarrotada reunión, escuchando las participaciones con el ceño fruncido en sus rostros. También estaban representantes de comunidades de toda la región del Chaco, muchas de ellas en el proceso de solicitar la conversión de sus municipios. En la inauguración, el alcalde Belarmino presentó a los ministros de autonomías y defensa que habían llegado desde La Paz, junto con dirigentes indígenas y laborales que venían de otros lugares de la región en apoyo al proceso. Melva Hurtado, la dirigente de la CIDOB masista, vino con su entorno. Gente de las ONG y de la iglesia del lugar estaban presentes en medio de los personeros de los ministerios. Los representantes de cuatro capitanías llegaron en camiones destinados a recogerlos de las comunidades alejadas. En medio de los correteos de los niños y los lloriqueos de los bebés, esta sorprendente amalgama de personas e intereses debatieron las complejas y variadas necesidades de la región: infraestructura, programas de salud, mejor educación y, lo más importante, el control sobre las utilidades de las empresas de hidrocarburos. En la comisión de autonomía, donde yo estuve presente, el joven capitán de Charagua Norte dio un vibrante discurso de cómo el estatuto incluiría a todos los sectores de la comunidad de Charagua, y cómo esta comunidad unida se beneficiaría de los proyectos de desarrollo y un flujo más directo de fondos al pueblo. En el descanso, María Antonia continuaba con su actitud de desaprobación, diciendo que la reunión no le impresionaba. Por su parte, Jorge estaba impresionado con las comisiones y los muchos proyectos importantes que escuchó estaban

en proceso. Parecía estar mucho más abierto al trabajo conjunto. "Estoy sorprendido", me dijo.

En la última tarde de la cumbre, los participantes presentaron los resultados de sus deliberaciones a los ministerios, a la vista de todos en el coliseo abierto del pueblo que había sido construido recientemente con fondos del programa Bolivia Cambia, Evo Cumple. En un enorme poster con logos gubernamentales se leía "La Autonomía Guaraní beneficiará a toda la población, sin excluir o discriminar a nadie". Muchos de los residentes del pueblo se colaron, curiosos por ver qué es lo que podía conseguir el alcalde guaraní de los dos ministros del MAS. Siguiendo el clásico estilo boliviano, el programa incluyó discursos de los invitados especiales, un senador del MAS, dirigentes guaraníes del lugar y el cura de la localidad. Todos ellos afirmaron que el proceso autonómico de Charagua era histórico y serviría como un ejemplo para todo el país e incluso a nivel internacional. Después de un número de baile, en el que muchachas guaraníes invitaron a los dos ministros a bailar –a no dudar, una oportunidad para que los periodistas puedan sacar una foto– el alcalde hizo su movida táctica, vinculando la autonomía con la obtención de nuevos proyectos de desarrollo. Don Belarmino se dirigió a los ministros, indicando cuán complacidos estaban aquí de ver que Charagua formaba parte del proceso de cambio. "Anteriormente, nuestras autoridades no podían conseguir ningún proyecto del gobierno, pero ahora estamos trabajando con Evo. Ustedes ministros son ahora los portavoces para decir que Charagua está con Evo, y de que conseguiremos proyectos". Entregó las propuestas de la cumbre autonómica y recurriendo al discurso oficialista, declaró: "Continuaremos el proceso de cambio aquí mismo. No hay plurinacionalidad sin autonomía indígena. Aquí practicaremos la interculturalidad cada día, defendiendo la democracia y promoviendo el desarrollo para todos. ¡Esto es autonomía!" Luego empezó cogiendo unos anillados voluminosos, con los proyectos que su personal había preparado para presentarlos a los ministros. Entregando cada uno al ministro, mencionó en voz alta los proyectos, entre ellos, el terminado de la carretera asfaltada al pueblo (enorme aplauso de todos los asistentes), la construcción de un nuevo coliseo en la zona rural del Izozog, un nuevo edificio escolar, una terminal de buses (aplauso de los transportistas) y un mercado municipal (gritos de aprobación de las mujeres collas del mercado, haciendo flamear su bandera). Con el encargo de llevarse el enorme paquete de proyectos a La Paz, los ministros fueron cubiertos con tejidos guaraníes a su despedida del evento.

¿Primeros pasos hacia un Estado indígena?

La política pragmática de los guaraníes de Charagua tuvo éxito. A las pocas semanas de la cumbre autonómica, la mayoría de los habitantes del municipio votó Sí en el referendo de 2015. Los dirigentes guaraníes se encuentran ahora en el proceso de implementar el nuevo estatuto, convirtiendo al municipio en una autonomía indígena AIOC. Queda por ver qué implicaciones tendrá en el transcurso de los próximos años, a medida que se la pone en práctica. Con seguridad será un proceso muy disputado. Los primeros pasos han mostrado algo de lo que está en juego. El margen fue estrecho, al disminuir levemente desde el 55,7% con que se ganó en el primer referendo hasta el 53,3%. El proyecto autonómico disminuyó más en los centros urbanos: del 38% en 2009 al 33,6% en 2015. Esto incluye a la Estación, así que la vendedora quechua del mercado Rosa Mamani tal vez no estuvo tan convencida finalmente. También disminuyó levemente en el Bajo y Alto Izozog, donde había recibido el 53% en 2009, pero el voto por el Sí logró obtener el 51% de ese electorado clave (Bolivia 2016). Eso significa que, si bien los guaraníes ganaron, se encuentran implementando esta nueva estructura de gobernanza con un contingente de población que se opone a ella y está decidida a hacerla fracasar. En septiembre de 2016, el pueblo tuvo elecciones para los nuevos órganos autonómicos electivos, poniendo el estatus AIOC en ejecución y constituyéndose en el primer municipio con un gobierno indígena del país. El hecho de que cada sector escogió su propia forma de elegir sus representantes –algunos por voto secreto y otros en asambleas– llevó a algunos a ver esto como el primer ejemplo de una "institución pública intercultural" (Villagomez Guzmán 2016). Sin embargo, hubo todo tipo de disputas y acusaciones, principalmente de la gente del pueblo. Haciendo un escándalo, el comité cívico amenazó a CIPCA, la ONG que había apoyado el proceso autonómico, demandando que se los expulse del pueblo. Tuvo que intervenir el Alto Comisionado de los Derechos Humanos en Bolivia de las NNUU para proteger sus derechos (*El Deber* 2016). No obstante, la OIOC Charagua tiene el respaldo legal e institucional de la constitución y el Tribunal Constitucional, aún si el apoyo político del MAS es a regañadientes.

Comparado con los casos descritos en el capítulo 6, el proyecto autonómico de Charagua nos brinda una visión muy diferente de lo que podría significar la descolonización y el enfoque en la indigeneidad a nivel

local. Por un lado, el desempeño de Belarmino en la cumbre demuestra lo poderoso que se ha vuelto el discurso desarrollista propuesto por el gobierno de Morales y que los actores locales –tanto indígenas como no indígenas– deben utilizar ese discurso para ganar el apoyo electoral de sus bases. Por cierto, los gobiernos locales han dependido siempre de las obras públicas (ver Postero 2007a), pero esto asume una tonalidad particular estos días. En esta coyuntura, Belarmino vincula la autonomía indígena con el desarrollo económico local de la misma manera que lo hace Morales en su nuevo discurso de liberación económica. Morales asocia la "liberación" con la gestión exitosa en los mercados internacionales de hidrocarburos; aquí en Charagua, Belarmino asoció la "autonomía" con la canalización exitosa de las ganancias provenientes de la explotación de recursos hacia su comunidad en forma de proyectos de desarrollo. El gobernador de Santa Cruz, Rubén Costas, demostró un pragmatismo similar cuando selló su alianza con los dirigentes indígenas con la promesa del desarrollo. No se trata de puro teatro o condescendencia manipuladora. La política local forma parte de estas transformaciones a nivel nacional. Morales sostiene que el proyecto de desarrollo extractivista nacional es liberador y descolonizador porque está bajo el control del Estado plurinacional soberano en lugar de las empresas transnacionales extranjeras, y los guaraníes de Charagua de manera parecida presionan para una autonomía financiada por la renta de hidrocarburos, pero controlada por ellos.

El estudio de caso de Charagua muestra asimismo algo más: las complejas negociaciones que los actores guaraníes llevan a cabo en los *espacios entre medio* de las soberanías anidadas a distintos niveles. Los políticos guaraníes –Belarmino Solano en Charagua y Ruth Yarigua en la capital– están intentando visibilizar su propia noción indígena de autonomía en los intersticios de la política liberal, al mismo tiempo que sacan ventaja de las ambigüedades para obtener réditos políticos y materiales. Cuando el gobernador Costas utilizó la palabra guaraní *iyambae* e insistió en que los "hermanos" indígenas formaban parte de la autonomía departamental, se estaba refiriendo a una comprensión muy diferente de la autonomía. Su noción implicaba el poder administrativo regional en un sistema estatal liberal/neoliberal. Sin embargo, para muchos guaraníes la autonomía es algo enteramente diferente, vinculada a la forma guaraní de estar en el mundo o un conjunto histórico de prácticas organizativas. Con todo, los guaraníes no cuestionaron a Costas en su utilización del término, más bien forjaron una alianza en base a ello.

De manera similar, Belarmino articuló sus demandas por una autonomía local en términos comprensibles relacionados con el discurso nacional del MAS: la descolonización, el plurinacionalismo, la interculturalidad y sobre todo el desarrollo. Nuevamente, estos términos significan cosas radicalmente diferentes para los distintos actores que los utilizan, pero es esta ambigüedad, esta capacidad para proyectar en ellos varios significados que los hace herramientas tan útiles. Estas ambigüedades también posibilitan el consenso dentro de las comunidades guaraníes, donde también se dan importantes debates respecto a las visiones de futuro. Para algunos, la autonomía es de la mayor importancia porque traerá mayor desarrollo, en forma de recursos económicos y oportunidades educativas para sus hijos. En este sentido, los guaraníes aceptan lo que Simpson (2014) llamaría el "regalo" de la redistribución desde el Estado reforzando así la soberanía nacional. Sin embargo, para otros la autonomía está más cerca de lo que articulaba don René Gómez previamente: un reconocimiento de sus relaciones recíprocas entre los guaraníes y con su tierra, y un llamado a vivir su forma de vida propiamente guaraní. Esta visión promueve una forma de igualdad, en la que los actores soberanos hablan de nación a nación. Para otros, estos objetivos se superponen. Las negociaciones políticas de los dirigentes guaraníes han logrado crear espacios para todas estas visiones a medida en que se aproximan y se alejan a través de la "conectividad parcial" que caracteriza a la vida indígena en las sociedades colonizadas (de la Cadena 2015).

Cuando pregunté a mis colaboradores indígenas en Charagua cómo lograban manejarse en esa danza de vértigo entre partidos políticos y significados ambiguos, movieron la cabeza, tratando de hacerme entender. Uno de ellos dijo: "Siempre hemos vivido de esta forma, en este espacio. Así es cómo trabajamos". Están acostumbrados a mantener en tensión significados conflictivos, esa especie de cohabitación que Silvia Rivera Cusicanqui llama *chi'xi*. Este concepto aymara ilumina el hecho de que algo pueda ser simultáneamente blanco y no blanco, y negro y no negro. Ella lo explica de la siguiente manera: "Se trata del color que es producido por la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de colores opuestos o contrastantes: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es el gris moteado que resulta de la mezcla imperceptible del blanco y negro, estos pueden confundirse en la percepción sin mezclarse nunca completamente. La noción de *ch'ixi*… obedece a la idea Aymara de algo que es y no es al mismo tiempo, es decir, la lógica del tercero incluido" (Rivera Cusicanqui 2010a: 69). Esto es muy diferente de la hibridez; es

más bien una cuestión de experimentar ambos hilos al mismo tiempo. Los historiadores han demostrado que desde tiempos coloniales los grupos indígenas han manejado esta multiplicidad, viviendo y trabajando entre mundos parcialmente conectados de comunidades rurales colectivas, por un lado, y las minas y los mercados, por el otro (ver Harris 1995). Los guaraníes, en particular, siempre han sido buenos en esto, en forjar alianzas temporales con grupos diferentes para asegurar su supervivencia, pero sin desaparecer en el proceso. Pifarré ha sostenido que su estrategia central a lo largo del tiempo fue "hacer pactos sin venderse a los *karais* [blancos]" (1989: 295-97, citado en Albó 2012: 30). Esta "diplomacia guaraní" (294) les ha permitido una comprensión práctica histórica de cómo negociar las soberanías anidadas dentro de otras.

En esta reiteración muy reciente de la diplomacia guaraní, los dirigentes de Charagua han logrado algo que declaran con orgullo es algo inédito. A pesar del hecho que el discurso y las prácticas del gobierno de Morales se han alejado de los derechos indígenas, estos políticos locales han presionado porfiadamente al "Estado indígena" a que reconozca sus derechos de crear un estado indígena a nivel local en Charagua. Concedido, no es tan radical como podría serlo, pero estas nuevas instituciones, cuando sean aplicadas, incorporarán las prácticas de decisión colectiva dentro de la estructura estatal liberal de una manera nueva. Como un caso piloto, será meticulosamente observado y, si tiene éxito, emulado. Al menos en este caso, la indigeneidad y las prácticas indígenas son útiles como fundamento de una política emancipadora. Falta saber si lo continuarán siendo.

CONCLUSIÓN
Entre la política y lo policial

En febrero de 2016, el gobierno convocó a un referendo nacional para aprobar una propuesta de modificación de la constitución de 2009 que le permitiera a Evo Morales candidatear un cuarto período en 2019. Su actual período de gobierno expira en enero de 2020. Sorprendiendo a muchos, la propuesta fue derrotada por un pequeño margen: 51.27% de los votos válidos fueron por el No (Casey 2016). Muchos analistas supusieron que la situación económica favorable que he descrito en este libro y el amplio apoyo político de sus bases a Morales lo llevarían a ganar este referendo como ocurrió en toda elección anterior. Hay que recordar que fue elegido en 2005 con la mayoría más contundente (54%) obtenida por un presidente desde el retorno a la democracia; logró aprobar una nueva constitución en el referendo de 2009 y también obtuvo una victoria holgada en las elecciones generales de 2014, en ambos casos con más del 60% de los votos válidos. Pero este referendo tuvo un resultado diferente y las cifras electorales son significativas: el 2019 podría ser el año que marque el fin del gobierno "indígena" encabezado por Morales. Los meses previos al referendo de 2016 habían anticipado las posibles razones de dicho resultado. Se habían hecho públicos algunos escándalos que involucraron a Morales, incluido uno en el que aparentemente se desentendió de un hijo que había tenido de una relación amorosa. Entre los más importantes, el país había sido impactado por el escándalo del fondo indígena o FONDIOC. Se había identificado el desvío de millones de dólares por la vía de proyectos de desarrollo fantasmas en este fondo, y muchos dirigentes indígenas importantes del país habían sido

enviados a la cárcel. Sus críticos acusaron al gobierno de Morales de escandalosos malos manejos y de instalar esquemas de corrupción para seguir acumulando poder estatal (ver Saavedra 2015). A continuación, aparte de todo ello, la semana anterior al referendo, una marcha de protesta en El Alto contra la alcaldesa de oposición Soledad Chapetón terminó trágicamente por un incendio del edificio municipal que resultó en la muerte por asfixia de 6 personas. Dos masistas fueron arrestados, arrojando sospechas sobre la responsabilidad de Morales y el MAS en el siniestro episodio (Casey y Machicao 2016).

En su análisis juicioso sobre la derrota del referendo, Bret Gustafson (2016) señaló que los votos del No provienen de la oposición tradicional encabezada por el perenne candidato presidencial Samuel Doria Medina y el ex presidente Tuto Quiroga, además de la oposición del oriente dirigida por el partido Demócratas y el gobernador Rubén Costas. Sin embargo, hubo ambivalencia incluso entre los simpatizantes del MAS, según Gustafson. A pesar de que Morales había producido una economía en auge, realizado esfuerzos en favor de los pobres y hecho retroceder al imperialismo de EEUU, para muchos esto ya no era suficiente. Como muchos comentan, según señala Gustafson

> "hay un desgaste del pueblo". La palabra que escuché más seguido era "desgaste": el partido de Evo sufrió un "desgaste político". Demasiados tratos con demasiados intereses en juego habían provocado maquinaciones, manipulación y corrupción dentro del gobierno. El éxodo de adherentes comprometidos con el proceso significó que la visión de revolución democrática y cultural del MAS había sido perforada por "neomasistas", es decir, por actores políticamente interesados de varios tipos y con poca convicción ideológica. (Gustafson 2016)

Gustafson menciona cómo esto lo anticiparon muchos intelectuales de izquierda, como Raúl Prada y Silvia Rivera, quienes lamentaron desde muy temprano el incumplimiento de las promesas de la revolución democrática y cultural. En las semanas previas al referendo, varios intelectuales hicieron evaluaciones en profundidad de la década de gobierno del MAS (ver Arze 2016; Solón 2016). Pero Gustafson nos recuerda que casi la mitad del país votó favorablemente en el referendo. Su conclusión es que estos votos por el Sí no eran, sin embargo, un cheque en blanco para el MAS. Puede que esos votos sean en parte a favor de la estabilidad económica. Lo que es más importante, muchos votaron "Sí" porque estaban preocupados de que el fin de Evo implique un retorno

al pasado, la posibilidad que puedan deshacerse los logros positivos del proceso de cambio. "Un 'Sí' a Evo era un sí a la larga historia de lucha y esperanza por su futuro" (ibid.).

El referendo polarizado es un punto de inflexión apropiado para la conclusión, en la medida en que dirige la atención a los desacuerdos que he analizado a lo largo de este libro respecto a las implicaciones de la revolución de Morales. En tanto que esta fase del Estado indígena liderado por Morales llega a su fin, los bolivianos siguen debatiendo y cuestionando los tópicos aquí analizados: los sentidos de lo indígena y la descolonización, la forma del Estado, y el modelo de desarrollo nacional. Si bien el legado a largo plazo de Morales no se podrá conocer sino más adelante, lo que sí podemos es resumir sus efectos hasta el momento.

La indigeneidad y la descolonización

A lo largo de este libro, he indagado en los significados de ambos indigeneidad y descolonización, argumentando que ellos constituyen la base de lo que Jacques Rancière llama política emancipatoria: una agenda revolucionaria que llevó al poder al MAS e impulsó su "proceso de cambio". Como hemos visto, después del surgimiento del movimiento indígena en los 80 y 90, y luego de las insurrecciones al inicio de los 2000, la identidad indígena se convirtió en la plataforma a partir de la cual muchos bolivianos pobres empezaron a organizarse por justicia. Mientras que anteriormente era la clase la categoría más destacada desde la cual plantear demandas de inclusión, en décadas recientes es la identidad étnica la que ha asumido preponderancia. Después de las guerras del gas y el agua a inicios del siglo XXI, Morales y el MAS pudieron recoger estas demandas combinándolas con una agenda que buscaba recuperar las ganancias del patrimonio del país para el pueblo boliviano. En su campaña electoral de 2005, Morales combinó una plataforma antiimperialista y antineoliberal con un discurso populista que apelaba de modo amplio a los pobres, indígenas y los sectores populares. Como mostré en el capítulo 1, desde un inicio el MAS y el aparato estatal se vieron obligados a equilibrar las tensiones entre agendas muy diferentes: la indígena, la izquierdista y la populista. Sin embargo, Morales y el gobierno del MAS recurrieron de manera importante al uso del discurso de lo indígena para legitimar sus agendas política, social y económica. A través de sus discursos y performances públicas, Morales pretendió representar a la

población indígena, encarnar a Túpac Katari, vinculando su agenda a las insurrecciones indígenas anticoloniales del pasado. Esto también se dio en el ámbito internacional, donde postuló que los valores indígenas como el *vivir bien* podrían resolver el cambio climático. Sus poderosas performances de la indigeneidad se complementaron con las del Estado, como se vio en los casamientos colectivos analizados en el capítulo 3. Para esta representación de la indigeneidad fue importante la teoría y práctica de la descolonización, las cuales buscaban revertir la influencia de las herencias coloniales occidentales y empoderar a los valores indígenas. Como se describió en la Introducción y la primera parte de este libro, el gobierno del MAS prometió descolonizar no únicamente al Estado sino también la sociedad más amplia.

Es difícil exagerar en los enormes efectos positivos que esta revalorización de la identidad étnica ha tenido en Bolivia. Cuando empecé trabajando en este país por primera vez en los 90, los indígenas con los que trabajé sufrían por un racismo estructural que los excluía del imaginario nacional y de una participación en el dominio político. Ello les hacía sentirse avergonzados de sus prácticas culturales. Recuerdo que mis amigos guaraníes hablaban de la "vergüenza" que sentían cuando se dirigían a la gente blanca mestiza de clase alta. Su falta de educación e incapacidad autoinducida para comportarse según las normas de los mestizos los volvía temerosos de la discriminación. Si bien el racismo está lejos de haberse erradicado, en la década reciente las formas en que los indígenas y sus descendientes sienten sus identidades han cambiado radicalmente. El tener un presidente que ostenta orgullosamente su identidad indígena y llena las oficinas estatales con gente que viste ropa indígena y habla en idiomas nativos, ha transformado verdaderamente su mundo. Como explicaron los vecinos de El Alto que vimos en el capítulo 6: "Evo ha abierto las puertas para nosotros". Mucha gente que tenía temor de ingresar a las oficinas estatales o a los bancos y las universidades, ahora reivindica orgullosamente sus derechos como ciudadanos y vecinos. Ellos creen que el gobierno es resultado de su activismo colectivo, y en consecuencia que responde a sus intereses. Esta apertura de puertas también ha tenido enormes efectos de clase, llegando a alterar fundamentalmente la estructura de clases del país. Los indígenas ahora trabajan en actividades de comercio, práctica jurídica y ramas de salud en todo el país; han asistido a las universidades y forman parte de la pujante clase media indígena. Como se describe en el capítulo 4, las políticas del gobierno han reducido la pobreza, incrementado en forma

masiva la infraestructura local y redistribuido los recursos nacionales a los gobiernos locales y departamentales. Los indígenas están involucrados en los asuntos políticos más importantes del país, sea desde la Asamblea Legislativa como también en los ministerios del poder ejecutivo. La ley contra el racismo implica que el discurso racista no es más aceptable públicamente y se lo penaliza. Estos son los logros enormes y positivos del gobierno de Morales, una especie de maremoto similar al movimiento de los derechos civiles de los 60 en Estados Unidos.

Sin embargo, de manera parecida al movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos, que planteaba la inclusión y la injusticia para los afroamericanos, el proceso de cambio en Bolivia no ha resuelto las estructuras de racismo que prometió superar. En Estados Unidos, muchos vieron la elección de Barack Obama como primer presidente afroamericano como un ejemplo evidente de que el liberalismo es perfectible, además de que, con el paso del tiempo, la democracia puede abarcar a aquellos anteriormente excluidos de sus beneficios. Sin embargo, la ola de violencia y brutalidad policial que surgió en los 2010 reveló las persistentes exclusiones del liberalismo norteamericano. Como lo ha puesto en claro el movimiento Black Lives Matter, muchos afroamericanos pobres de las ciudades siguen siendo sacrificados todos los días a manos de la violencia estatal racista. En Bolivia, la revolución democrática cultural prometió una liberación parecida: hacer que los males del colonialismo sean una cosa del pasado. Pero debido a que el Estado continúa vinculando sus políticas económicas a un modelo capitalista de explotación de los recursos naturales, sigue sacrificando a esos indígenas cuyas tierras y medios de subsistencia se vuelven "obstáculos" al desarrollo económico del país. Como vimos en el capítulo 5, el gobierno del MAS privilegia sistemáticamente al desarrollo extractivista por encima de los deseos de las comunidades indígenas de tierras bajas. El caso del TIPNIS fue un umbral para el gobierno del MAS y visibilizó el hecho de que el desarrollo capitalista superaba en importancia la protección de las comunidades rurales indígenas. En esta época de "liberación económica", los objetivos nacionales enmarcados en ampliar la frontera agrícola, apoyar los agronegocios e incrementar la producción de energía ponen en claro que estas políticas continuarán, recontextualizando los antiguos patrones del desarrollo racializado. Y a pesar de su discurso de la descolonización, el gobierno del MAS ha utilizado la cooptación, la violencia política y los mecanismos legales para silenciar a sus oponentes, entre ellos, los pueblos indígenas. Por

tanto, los logros del "proceso de cambio" también deben medirse contrastándolos con estas persistentes exclusiones.

Mi conclusión es que, debido en parte a estas tensiones, la indigeneidad y la descolonización han dejado de ser posiciones discursivas privilegiadas. Si Morales y el MAS se apoyaron inicialmente en su capacidad de llevar a cabo la descolonización en pro de los pueblos indígenas hasta entonces pobres y oprimidos, utilizando ese discurso como base de su política emancipadora, en el período post TIPNIS la indigeneidad ya no se adecúa a ese propósito. Las poderosas imágenes indígenas de Morales y los grandiosos espectáculos gubernamentales de rituales culturales antioccidentales, las perciben muchos –entre ellos los vecinos de Tiwanaku a quienes encontramos en el capítulo 3– como "shows" que utiliza el gobierno para cimentar su poder. Quiero enfatizar una vez más cuán importantes pueden ser estos shows para el orgullo étnico. Sin embargo, con el paso del tiempo, esta dimensión simbólica parece haber perdido su poder de convocatoria entre los destinatarios. Cada vez más, las performances de lo indígena sirven como herramientas de legitimación estatal en vez de ser sitios de liberación. En este sentido, volviendo a Rancière, podemos afirmar que lo indígena se ha transformado en una herramienta policial.

El censo de 2012 puede ser una indicación de este desarrollo. En 2001, en lo máximo de la época neoliberal multicultural, el censo reportó un 62% de la población adulta como indígena (INE 2003), o 66% de toda la población incluidos los niños. Sin embargo, en 2012 el número de personas que se identificaban como indígenas cayó al 41%, lo que representa 2,8 millones de personas que se autoidentifican como miembros de los 36 grupos indígenas, de un total de 6,9 millones de personas mayores de 15 años. Las cifras cayeron a cerca del 34% en tierras altas, entre los pueblos aymaras y quechuas, y más o menos la misma cifra en tierras bajas, entre los 3 grupos más grandes: guaraní, chiquitano y moxeño. Solo cuando las comunidades locales entraron en serios conflictos con el gobierno del MAS –como el del TIPNIS– el censo volvió a mostrar un incremento de la población indígena (Schavelzon 2014).

Los resultados del censo fueron interpretados por muchos como un duro golpe al proyecto del MAS que basaba su legitimidad, en gran medida, en representar a la "mayoría" indígena (ver, p. ej., Mesa 2013; Tabra 2013). El vicepresidente García Linera publicó rápidamente una respuesta a las voces críticas (2014), interpretando los resultados del censo como una demostración del gran éxito del gobierno. El vice insistía en

que los indígenas eran una mayoría de la población y que el nuevo Estado plurinacional representaba a una nueva nación boliviana, que en sí misma es indígena. Sostuvo que durante las primeras etapas del "proceso de cambio", los indígenas necesitaron organizarse como tales para derrotar a la oligarquía blanco mestiza que había gobernado el país durante siglos. No solo se había logrado esto, sino que el propio Estado plurinacional había sido "indigenizado", dejando a los pueblos indígenas en libertad para identificarse como bolivianos. Por tanto, según su argumentación, el censo representó un triunfo para la mayoría indígena.

Otros analistas sacaron conclusiones diferentes, como Pablo Stefanoni (2013) quien señaló que la pregunta del censo inquiría si las personas se identificaban como miembros de las naciones o pueblos "indígena originario campesinos". Esta categoría, que aparece en la nueva constitución, mezcla la identidad nacional con la identidad de clase, en lo esencial "ruralizando" la indigeneidad (6; ver también Tamburini 2013). Mucha gente de las ciudades no se siente parte de esta visión ruralizada de la indigeneidad. Salvador Schavelzon (2014) plantea un argumento algo diferente: él indica que la versión estatal genérica o "ecuménica" de la indigeneidad no es particularmente importante para muchos habitantes urbanos de tierras altas, porque no toma en cuenta las identidades vividas o territorialmente configuradas de los habitantes de comunidades, sino que más bien se expresa discursivamente a nivel nacional. Por tanto, para la mayoría de los electores de Morales en tierras altas, este tipo de indigeneidad indica una afiliación política antes que una identidad personal o colectiva (2014). Pero para aquellos inmersos en luchas que se disputaban por el control de su territorio, como los que luchaban contra la carretera por el TIPNIS, la indigeneidad significa algo muy diferente, muy personal y encarnado. Para estos interrogados por el censo, su identidad como indígenas era un referente importante de su integración en sus comunidades y luchas locales.

Los estudios de caso que el libro presenta sustentan estas interpretaciones más matizadas de la relevancia política de la identidad indígena y muestran que las versiones estatales de lo indígena han perdido terreno. Por ejemplo, los participantes en la boda colectiva descrita en el capítulo 3 se aferraban fuertemente a sus identidades como aymaras y se mostraron felices de apoyar al proyecto político de su presidente. Eran muy elocuentes respecto a que la imagen del sujeto indígena descolonizado que les pidieron representar –el "descolonizado permitido"– era una performance que no era representativa de su realidad cotidiana. Los

vecinos de la ciudad de El Alto presentados en el capítulo 6 también evitaban la etiqueta de "indígenas". "Los indígenas son aquellos que trabajan la tierra", me dijo el dirigente comunal Gonzalo León. Ellos entendían la descolonización no como algo relacionado con lo indígena, sino más bien como una forma de antiimperialismo que le permitía al Estado recuperar y redistribuir las ganancias por la explotación de los recursos naturales del país. Muchos indígenas de las ciudades parecen estar enfocados en salir adelante en términos económicos, y su apoyo o críticas al gobierno tiende a plantearse en esos términos. Sin embargo, como vimos en los capítulos 6 y 7, para muchas comunidades indígenas de tierras bajas, la indigeneidad sigue siendo un sitio crucial de la disputa política. Después del conflicto por el TIPNIS, muchos indígenas de tierras bajas se sintieron profundamente traicionados por Morales y el gobierno del MAS. Ellos perciben a las representaciones de la indigeneidad del gobierno del MAS como teatralizaciones cínicas que pretenden legitimar una nueva dominación colonial de los territorios en los llanos orientales. Como se mostró en el caso de los guaraníes de Charagua, este contexto exigía que los dirigentes participen de los discursos estatales del desarrollo a fin de avanzar sus luchas por la autonomía a largo plazo, en lo esencial representando su propia versión de los indígenas descolonizados "permitidos".

Los hallazgos de este libro demuestran una vez más lo maleable que es la categoría de lo indígena. Expliqué en la Introducción que la pregunta acerca de quiénes son los que cuentan como "indígenas" es fundamentalmente política, una pregunta que surge de las luchas por determinados asuntos sociales, culturales, ambientales y económicos durante determinados períodos (García 2008; Friedlander 1975). Con esto no pretendo dar la impresión de que es una simple construcción sin un significado verdadero. Los casos en este libro muestran más bien lo opuesto: para todos aquellos que se autoidentifican como indígenas entre los descritos aquí, su identidad étnica como aymaras o guaraníes es fundamental para determinar su lugar en la nación, sus relaciones con los vecinos y su ubicación dentro de la economía política. Define su sentimiento de pertenencia al Estado plurinacional y estructura en gran medida sus esperanzas para el futuro. Tiene una profunda significación. De todos modos, la categoría de lo indígena es bastante ambigua como para ser reivindicada y representada por muchos actores con diversos intereses. Mi conclusión es que la indigeneidad es lo que Elizabeth Povinelli (2011) llamaría una "substancia ética", una noción compartida

pero discutible en torno a la cual los actores pueden enmarcar sus desacuerdos respecto al desarrollo, el ambientalismo y la soberanía. Las variadas versiones de una indigeneidad virtuosa que circularon en torno a la controversia del TIPNIS que analicé en el capítulo 5 son ejemplos clave de ello. Por tanto, la indigeneidad parece ser un sitio tanto de la política como de lo policial, proporcionando el material cultural para la frontera difusa entre ambos.

El liberalismo, la soberanía y el Estado indígena

Si Morales prometió cambiar la posición de los indígenas en la sociedad, su revolución democrática y cultural también prometió descolonizar el Estado. Como expliqué en el capítulo 2, tal vez la promesa más revolucionaria del Estado plurinacional fue la posibilidad de aplicar alternativas indígenas al Estado liberal. Los intelectuales indígenas en la Asamblea Constituyente plantearon objeciones de fondo a las nociones clásicas de la soberanía del Estado nación, argumentando a favor de una forma compartida de tomar decisiones estatales, particularmente respecto a los recursos naturales. Sin embargo, como he mostrado, el MAS hizo que estas alternativas se desvanezcan, utilizando bastante de la retórica de los derechos indígenas y el plurinacionalismo, pero reteniendo en lo esencial la clásica estructura estatal de las democracias liberales occidentales. En parte, la nueva constitución contiene un lenguaje inspirador sobre la autodeterminación indígena e instituye cierto grado de descentralización, permitiendo a los municipios y regiones indígenas la formación de gobiernos autónomos. Pero como mostré, el Estado central aún tiene jurisdicción sobre todas las decisiones respecto a los recursos naturales no renovables y canaliza fondos a estas estructuras de gobierno subnacionales subordinadas a su poder. Por tanto, el Estado nación retuvo la soberanía plena, a pesar de cualquier afirmación en sentido contrario.

Este resultado sorprendente se vuelve menos sorprendente cuando retornamos a la conformación del MAS que describí en el capítulo 1. Si bien los activistas indigenistas constituían una parte importante del Estado plurinacional y eran particularmente visibles como el rostro que Bolivia presentaba al resto del mundo, otra gran parte del círculo interno del MAS eran los izquierdistas y dirigentes sindicales. Su meta fue siempre la captura del Estado: obtener el control estatal y utilizar su poder para adelantar sus agendas (ver Beaulieu 2008). Como mostré, el

vicepresidente García Linera argumentó consistentemente que el Estado plurinacional es el mejor mecanismo para lograr la justicia revolucionaria. En su opinión, el primer objetivo era vencer a la clase política blanco mestiza que anteriormente controlaba el Estado, y a continuación utilizar el poder estatal para intervenir en la economía redistribuyendo los beneficios a la gente. García Linera invocó a la soberanía nacional para justificar el proyecto de desarrollo extractivista en curso y su aspecto más controvertido, la carretera por el TIPNIS. Desde hace unos años, esta forma de soberanía nacional es la base del nuevo discurso que consideramos en el capítulo 6, ese relato de la "liberación económica", los resultados de una nación fuerte que negocia en el mercado global.

A lo largo del libro, muestro las tensiones que produjo esta forma de soberanía. Aún si se acepta la noción de que un Estado fuerte podría ser un instrumento en la búsqueda de justicia económica, está claro que tal poder también tiene peligros. El capítulo 2 muestra el delicado equilibrio en la Asamblea Constituyente entre las acciones de los militantes del MAS que querían reconstituir el Estado y aquellos que percibieron sus acciones como una violación al Estado de derecho. Lo que es más importante, las propuestas indígenas para que el poder fuera compartido quedaron silenciadas en favor de un Estado central poderoso. En el caso del TIPNIS, el gobierno del MAS recurrió a la represión violenta para sofocar los desafíos indígenas a su agenda desarrollista.

Estos giros nos plantean una pregunta difícil: ¿en qué momento el argumento de la soberanía estatal sobrepasa el recurso a la soberanía estatal liberal para sustituirlo por un poder iliberal o autoritario? Como sugiero en el capítulo 2, estas podrían ser interrogantes "sin respuesta" (*undecidable*) en la frontera entre la política y lo policial. Lo que para algunos podría parecer un autoritarismo, para otros podría ser una justicia popular largamente demorada. Pero está claro que, hasta el referendo del 2016, el MAS neutralizó exitosamente todos los cuestionamientos, consolidando continuamente su poder. Gracias a su "nacionalización" de los hidrocarburos, y luego a sus maniobras en la Asamblea Constituyente para excluir la toma de decisiones compartida respecto a los recursos naturales a nivel regional o local, el gobierno del MAS se aseguró de acaparar los ingresos extraordinarios del sector de hidrocarburos. Esto le permitió distribuir fondos y obras de infraestructura a sus seguidores, cimentando más su popularidad. Esta estrategia fue exitosa durante 10 años: en las elecciones de 2014, el MAS incluso obtuvo una mayoría en Santa Cruz, el bastión de la oposición en los primeros años del gobierno. Como explicaron algunos

dirigentes indígenas, no tenía sentido "no subirse al tren", el tren de las prebendas gubernamentales que garantizaba la provisión de empleos y otros beneficios. Tal como los activistas guaraníes Justa y Gregorio lo plantean claramente en el capítulo 6, se volvió una cuestión de sentido común seguirle el juego al MAS, aún si se le oponían ideológicamente. "¿Por qué debieran ser otros los que cosechen los beneficios de la revolución por la cual luchamos?, se preguntaron ellos.

Sin embargo, para 2016 esta concentración de poder experimentó fracturas, por cuanto surgieron denuncias de corrupción. A nivel nacional, muchos dirigentes indígenas afiliados al MAS fueron acusados de embolsillarse dineros destinados a proyectos de desarrollo del Fondo Indígena (FONDIOC). Algunos dirigentes fueron encarcelados y el gobierno central fue acusado ante la opinión pública sea de no haber fiscalizado adecuadamente o peor, de haberles puesto una trampa a esos dirigentes como una forma de silenciarlos. De cualquier manera, esta corrupción en el corazón de la política indígena golpeó duramente al MAS. Los escándalos personales de Morales se multiplicaron retratándolo con imágenes sórdidas. En el país, si bien supuestamente todo está estrictamente sancionado, la corrupción de nivel local no dejó de incrementarse. En todos los campos en que estuve investigando en años recientes, la gente me contaba acerca de cómo el MAS canalizó fondos para sus militantes para darles empleos públicos y, lo que es más impactante, contratos para proyectos desarrollistas de grandes infraestructuras. Surgieron nuevas empresas rápidamente exitosas, por cuanto familias y amigos de funcionarios del MAS consiguieron contratos beneficiosos. No he podido confirmar estas acusaciones, pero esto es de público conocimiento entre la gente común con los que hablé en La Paz, El Alto y Santa Cruz. Cierto o no, la sensación de un clientelismo extendido ayudó a socavar el sentimiento de superioridad moral sobre el que el Estado indígena del MAS había empezado. En vez de un gobierno que le rinda cuentas a los movimientos sociales, como prometió hacerlo, apareció un Estado rentista del que los movimientos sociales eran de hecho clientelas prebendalizadas. Esta sensación de corrupción extendida permitiría explicar los resultados del referendo de 2016. Diez años en el poder casi inevitablemente desemboca en la formación de este tipo de estructuras clientelares; son un rasgo frecuente del ejercicio de poder prolongado y una de las razones de por qué la limitación de los períodos gubernamentales es saludable.

También debemos considerar el caso boliviano en el contexto regional más amplio, donde en todo el continente, la tendencia izquierdista,

la llamada marea roja, se ha revertido. Los otrora poderosos líderes izquierdistas en Brasil y Argentina han caído por denuncias y cargos de corrupción, el gobierno de Venezuela está sitiado internacionalmente e incluso la ex mandataria chilena de centro izquierda Michelle Bachelet perdió popularidad. Muchos observadores de los procesos regionales concuerdan que las corrientes de la derecha conservadora están creciendo, en parte debido a una extendida decepción con la izquierda (Romero 2016). El vicepresidente García Linera reconoció este giro reciente lamentándose así: "Estamos frente a un punto de inflexión histórico en la región; algunos están hablando de un retroceso. Debemos reaprender lo que aprendimos en los 80 y 90, cuando todos estaban contra nosotros" (ibid.).

De modo que ¿cómo podemos evaluar al Estado indígena? En primer lugar, mi conclusión es que, a pesar del énfasis en su discurso sobre la indigeneidad, este Estado no cumplió muchas de las demandas indígenas. El MAS prefirió utilizar el modelo de Estado nación liberal en lugar de cualquiera de las alternativas más radicales propuestas, y lo usó para consolidar su poder como partido. En segundo, hizo hincapié en la soberanía nacional como una forma de legitimar su agenda de desarrollo, silenciando las objeciones de las comunidades locales. Vuelvo a esto en el próximo acápite. En tercero, como vimos en los capítulos 2 y 7, los esfuerzos por instituir alternativas basadas en una gobernanza colectiva, como la autonomía indígena, recibieron poco apoyo del gobierno del MAS. Antepuso obstáculos burocráticos a estos esfuerzos, creando una estructura legal que subsumió estos municipios dentro del Estado central. En los pocos casos en que las comunidades indígenas locales persistieron, como en Charagua, estuvieron obligados a presentar sus formas de autogobierno dentro del discurso dominante de liberación económica, en lugar de cualquier desafío a la soberanía nacional liberal de tipo occidental. Mi conclusión es que, si hubiera algo parecido a un Estado indígena, apenas podemos ver las primeras anticipaciones del mismo en proyectos de nivel local como el nuevo estatuto autonómico de Charagua.

La descolonización y el capitalismo global

Finalmente, está la cuestión del desarrollo. Como sugerí al inicio del capítulo 6, mucha gente de izquierda propone a Morales y Bolivia como ejemplos de alternativas a los males del capitalismo global. Los activistas que vinieron al Encuentro Social en Santa Cruz en 2015 son parecidos a

muchos progresistas de izquierda que encontré en Estados Unidos cuando doy charlas sobre mi investigación. Ellos asumen que el discurso popular sobre el vivir bien, o el buen vivir como se lo llama en otros países andinos, es una realidad en Bolivia. En vista de los temores que muchos tenemos respecto a los efectos del cambio climático global, las personas quieren escuchar que la sabiduría indígena puede ayudar a prevenir el desastre en ciernes provocado por las formas de desarrollo y consumo occidentales. Cuando describo que estas formas de extracción de recursos continúan vigentes en Bolivia, así como los planes para la expansión continua de la frontera agrícola, de la producción de energía hidroeléctrica y la explotación minera del litio, que esbozamos en el capítulo 4, o asimismo las luchas por impedir la carretera del TIPNIS relatadas en capítulo 5, la mayoría de las personas quedan consternadas. Les cuesta reconciliar su imagen de Morales con las políticas y prácticas económicas que describo. En una charla, alguien de la audiencia me preguntó si no estaba siendo muy dura con Morales. ¿No es que las cosas han mejorado mucho para la gente?

Como espero haber mostrado a lo largo del libro, las cosas han mejorado para muchos bolivianos, a muchos niveles. Pero pienso que es importante mirar más allá de los discursos de la descolonización y el vivir bien para ver lo que se ha producido. En su magnífico libro sobre el desarrollo en Ecuador (2015), Sarah Radcliffe documenta la decepción que expresan las mujeres indígenas respecto a la forma de *sumak kawsay* (vivir bien) implementada por el gobierno. No obstante, se siguen preguntando qué aspecto podría tener un vivir bien que tome en cuenta la compleja heterogeneidad social que ellas habitan, un verdadero Estado intercultural que respetara las diferencias (Radcliffe 2015: 433). Muchos bolivianos manifiestan este mismo tipo de decepción. Al cabo de diez años del gobierno del MAS, Bolivia no está mucho más cerca de adoptar una forma descolonizada de economía y ha hecho pocos progresos hacia un desarrollo sostenible, sea que esté basado en los valores indígenas o cualesquiera otros. La información muestra más bien un país avanzando a todo galope hacia la extracción de los recursos naturales, los agronegocios y continuando su dependencia de los mercados de mercancías globales. Si el MAS ha posibilitado un cambio en la estructura de clases del país al "abrirles las puertas" a los indígenas, el MAS no ha hecho ningún cambio sustancial en las formas básicas de producción. Las empresas transnacionales y los consorcios agrícolas a gran escala aún producen la mayor parte de los bienes y obtienen la mayor parte de las utilidades, aunque el Estado el que termine beneficiándose con una parte de esas

utilidades. Cuando discutía esta coyuntura con un colega boliviano en 2015, pregunté si acaso Morales había logrado algo fuera de lo común, conseguir que las fuerzas capitalistas apoyen su agenda izquierdista. El amigo movió la cabeza en señal de desacuerdo. No, me dijo, "creo que es al revés, pienso que los dueños del mundo han vuelto a ganar".

No sé si es eso cierto, pero el caso boliviano muestra efectivamente la inacabable creatividad del capitalismo, su capacidad de adaptarse a una variedad de coyunturas políticas y culturales. En mi análisis de los afectos racializados del proyecto de desarrollo boliviano en el capítulo 5, cito el trabajo influyente de Allen Pred y Michael Watts sobre el capitalismo (Pred y Watts 1992) que describe las maneras complejas en que se producen tanto los significados espaciales como las identidades culturales, a medida en que el capitalismo se rediseña en determinados momentos y lugares (17-18). Pred y Watts sostienen que "los procesos no locales que motivan la movilidad del capital son experimentados, constituidos y mediados siempre a nivel local" (xiii). La "tradición" y las "costumbres" proporcionan a menudo la materia prima simbólica con la que los actores replantean y reinventan los sentidos de tales transformaciones capitalistas (15).

Con todo, estos autores insisten, las transiciones ocurren "desde dentro, pero dentro de límites fijados por la propia lógica del capital" (8; ver también Pred 1992). En la Bolivia actual, sostengo yo, la descolonización ha servido como una nueva lógica y justificación de la producción capitalista. Al traducir la continua dependencia del mercado global como una forma de "liberación económica" o una forma de descolonización, que revierta el orden mundial racista, Morales y el MAS han empujado a las fuerzas capitalistas hacia una nueva época. Sin duda alguna, como ha sostenido contundentemente Eduardo Gudynas (2010), este proyecto de "extractivismo progresista" comparte los beneficios de la producción más allá de la clase dominante tradicional. Es por ello que tiene tanto apoyo popular. Pero es importante reconocer que empaquetar al capitalismo con un discurso revolucionario –o con textiles indígenas– no altera la economía política subyacente. Dado que el Estado se beneficia directamente por esta vía de desarrollo y en vista del hecho de que tiene poder de veto sobre todos los proyectos, no sorprende que el Estado haya continuado sacrificando a los que se ponen en el camino. Por tanto, la descolonización ha servido como una forma de lo policial para silenciar a aquellos que esperaban que ella fuera la base de su emancipación.

POSFACIO

De "Estado indígena" a régimen colonizador/depredador

Hernando Calla

En la Conclusión del libro de Nancy Postero que ahora se publica en castellano se hacía la siguiente pregunta: ¿En qué momento el argumento de la soberanía estatal rebasa el recurso a la soberanía estatal liberal para sustituirlo por un poder iliberal o autoritario? Al momento de escribir esas líneas aún no se sabía que la deriva autoritaria del gobierno del MAS se consolidaría, primero con la sentencia 084 (27/11/17) del Tribunal Constitucional Plurinacional que suspendió *de facto* la vigencia del Art. 168 de la Constitución del Estado Plurinacional permitiendo la reelección presidencial "por una sola vez de manera continua", y segundo con la resolución del Tribunal Supremo Electoral (04/12/18) que ratificó dicha sentencia habilitando a Evo Morales y Álvaro García Linera como candidatos del MAS para las elecciones de octubre de 2019.

¿En qué momento el Estado indígena que prometía Evo Morales se transformó en un "Estado Plurinacional" autoritario? Para muchos, el punto de quiebre ocurrió en septiembre de 2011 cuando se produjo la represión a la marcha indígena por el TIPNIS, momento en que colisionaron dos tendencias contrapuestas que habían convivido hasta entonces al interior del gobierno: la defensa de los valores de los pueblos indígenas y la naturaleza versus la justificación a ultranza del extractivismo de los recursos naturales en beneficio de un Estado rentista y populista.

En las primeras gestiones del gobierno de Evo Morales, pareció que se privilegiaba lo primero a través de un discurso de lo indígena

y la descolonización que calaba muy fuerte tanto dentro como fuera del país. Fueron los años de la creciente reputación internacional del primer presidente indígena de un país sudamericano que se presentaba como campeón de las causas de justicia social y defensa de los pueblos indígenas y la Madre Tierra. Asimismo a nivel nacional, el discurso del Estado indígena asumió los contornos de un indigenismo plurinacional que reivindicaba a los pueblos indígenas del altiplano, los valles y la Amazonía, y proponía un proyecto de descolonización de las estructuras estatales y de la sociedad.

Como se vio desde el primer capítulo, el gobierno utilizó las ideas, el discurso y la performance de la descolonización para legitimar su propio poder hasta terminar prescindiendo de sus contenidos emancipatorios; en los últimos años, se confirmó lo que la autora documenta en este libro, la tendencia a que el discurso de la descolonización ligado a una forma genérica de lo indígena funcione únicamente para consolidar el poder MASista.

En los hechos, lo que pretendía ser una lucha por la justicia social que asumió ese discurso descolonizador y antineoliberal resultó subordinada al imperativo de acumulación del poder del gobierno del MAS, por un lado, y a la instrumentalización de las instituciones del Estado plurinacional para alcanzar dicho imperativo de poder, por el otro.

A continuación, un breve recuento de cómo esta instrumentalización de la retórica de lo indígena y defensa de la Pachamama, después de haber sido desenmascarada tempranamente al chocar con la resistencia indígena en el TIPNIS, acabó trágicamente en agosto de 2019 por el desastre incendiario provocado en la Chiquitanía. Paralelamente, el gobierno del MAS fue vaciando de contenido el discurso del *vivir bien* de sus primeros años y luego desembozando su ideología nacional populista que confronta a la sociedad boliviana y divide al pueblo entre sus adherentes y el resto de la población; al mismo tiempo, se intensificaron los rasgos autocráticos (centrados en una persona) del gobierno del "proceso de cambio" mediante una estrategia de control total de las instituciones que le permita prorrogarse en el poder indefinidamente. Este proceso fue generando a su vez las condiciones propicias para un aumento de la corrupción pública a diferentes niveles, y los mecanismos prebendales para un envilecimiento de las organizaciones sociales mayormente cooptadas por el partido hegemónico, si es que no sustituidas por apócrifas organizaciones paralelas financiadas desde el "Estado plurinacional".

Un "Estado Plurinacional" colonizador y depredador

A partir la represión brutal a las y los marchistas indígenas ocurrida el 2011 en Chaparina, la política de descolonización del gobierno del MAS respecto a los pueblos indígenas que aún perviven en sus territorios fue desenmascarada como simple retórica que encubría el imperativo populista de evitar todo cuestionamiento al "Estado plurinacional" extractivista y desarrollista.

En términos rancièreanos utilizados por la autora (Rancière 1999), esta involución de *la política* emancipatoria indígena que había sido la promesa de un Estado plurinacional hacia unas políticas represivas de los derechos humanos y las libertades democráticas de los pueblos indígenas y la población en general, dan cuenta de que finalmente cierto "Estado plurinacional", asentado fuertemente en *lo policial*, ha terminado por imponerse sobre la sociedad boliviana, incluidos los pueblos indígenas de tierras altas y bajas.

TIPNIS

Después de la ruptura del gobierno del MAS con los indígenas de tierras bajas que marcharon por el TIPNIS, los análisis tendían a interpretar como si el gobierno solo hubiera perdido el apoyo de los indígenas del oriente y la Amazonía. Después se evidenció que el gobierno, a pesar de su fuerte apoyo en las comunidades indígenas y campesinas del altiplano y los valles, se empezaba a alienar también de los indígenas originarios de tierras altas.

De cualquier manera, la represión policial y persecución política a los dirigentes que organizaron y participaron en las marchas indígenas recrudeció primeramente en tierras bajas. Varios dirigentes del TIPNIS como Fernando Vargas y Pedro Nuni fueron reiteradamente acosados por la policía, mientras que otros como Adolfo Chávez de la CIDOB fueron perseguidos judicialmente al haber sido vinculados con el financiamiento del Fondo Indígena, cuyos responsables estaban siendo investigados por un desvío millonario de fondos a proyectos fantasmas.

El gran logro de la marcha indígena de 2011 había sido arrancarle al gobierno la promulgación de la Ley 180 que estableció la intangibilidad del TIPNIS y la prohibición al proyecto de una carretera asfaltada, o cualquier otro, a través del territorio indígena y parque nacional. Sin embargo, el gobierno terminó revirtiendo ese logro indígena en agosto

de 2017 con otra Ley 969 de "desarrollo integral y sustentable" del TIPNIS que abrogó la Ley 180, derogando así la intangibilidad de la zona y anulando la prohibición expresa de esta última a la proyectada carretera Villa Tunari - San Ignacio de Moxos.

Pero ya en diciembre de 2011 el gobierno había alentado una contramarcha de comunidades indígenas que apoyan al gobierno (CONISUR), después promulgó una Ley de Consulta que le permitió una consulta postfacto a una parte de las comunidades del TIPNIS con información sesgada y preguntas de mala fe, y finalmente en 2012 reprimió y desprestigió a la novena marcha indígena que no tuvo la resonancia de la gran marcha indígena del año anterior.

La consulta del gobierno a las comunidades indígenas del TIPNIS tampoco respetó sus propias formas de organización, ni sus instancias de decisión, les hicieron firmar un acta de tácita aceptación de la controvertida carretera sin respetar el derecho a la consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas que fue constitucionalizado en 2009.

Por su parte, los dirigentes indígenas acosados y perseguidos se movilizaron permanentemente denunciando las violaciones a los derechos humanos y los pueblos indígenas perpetrados por el gobierno boliviano. Un resultado reciente de esas gestiones fue la visita de una comisión del "Tribunal Permanente de los Derechos de la Naturaleza" cuya creación se había propuesto en 2010 en ocasión de la Cumbre de Tiquipaya en Cochabamba, auspiciada por el propio gobierno de Evo Morales (ver capítulo 4).

Luego de que la comisión del Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza visitara al TIPNIS en 2018, exigiendo nuevamente la paralización definitiva de la carretera por medio del TIPNIS, este Tribunal Internacional conformado por personalidades de reconocida trayectoria intelectual y autoridad moral falló en 2019 contra el Estado Plurinacional de Bolivia por sus reiteradas violaciones a los Derechos de la Madre Tierra y otros cuerpos jurídicos que reconocen a la Naturaleza como sujeto de derechos.

Su dictamen final exige la paralización definitiva de la construcción de la carretera por el TIPNIS, la derogación de la Ley 969 de agosto del año 2017 que elimina la intangibilidad del parque nacional, la adopción de medidas legislativas para detener el avance de la colonización hacia el núcleo de este territorio y otras medidas que el Estado boliviano estaría obligado a adoptar, si respetara la autoridad moral y jurisdicción ética de este Tribunal.

Bosque Seco Chiquitano

En los últimos años, el gobierno intensificó su agenda extractivista mediante la apertura de áreas protegidas, territorios indígenas y reservas forestales a la exploración de hidrocarburos pero también, como se ha evidenciado en la tragedia de los incendios en la Chiquitanía (8-9/19), para la ampliación indiscriminada de la frontera agrícola y la ganadería (DS 3973/19). Dicha apertura viene implementándose de hecho desde mucho antes, creando conflictos recurrentes con indígenas y poblaciones locales, principalmente de la región chiquitana entre el Chaco y la Amazonía. Desde 2013 el gobierno de Evo Morales dio señales (Ley 337/13, 741/15) de que estaba dispuesto a perdonar los desmontes ilegales y facilitar el otorgamiento de tierras forestales y permisos de desmonte a colonizadores "interculturales" de tierras altas y ganaderos del oriente a fin de apuntalar su cuestionado modelo económico extractivista y rentista.

Como lo denunció hace poco la Coordinadora Nacional de Defensa de Territorios Indígenas Originarios Campesinos y Áreas Protegidas (CONTIOCAP), ante la negativa del gobierno en agosto 2019 a declarar "Desastre Nacional" por los incendios descontrolados en el Bosque Seco Chiquitano, tierras forestales y áreas protegidas en la Chiquitania

> [l]os pueblos indígenas y el pueblo boliviano en general, vemos con dolor cómo nuestras fuentes de vida se consumen y nuestro hábitat desaparece. Pero también nos damos cuenta que el gobierno nos somete a esta violencia, porque los incendios son parte de una política agraria del gobierno cuyos objetivos son la producción de biocombustible que ya ha sido acordada con los grandes agroindustriales del oriente boliviano a fines del 2018. Políticas que se consuman con la Ley 741 de ampliación de deforestación y el DS 3973 que autoriza la quema de bosques; para la exportación de carne a la China, y para la introducción de bosques artificiales de eucalipto (…).
>
> Estas políticas del gobierno implican una persecución a los pueblos indígenas, cometiendo además omisión e incumplimiento de su deber de proteger a los pueblos indígenas y bosques. Por el contrario, ha escuchado a su sector aliado del agronegocio, que refiriéndose a las demandas de anulación del decreto 3973 que permite las quemas, le han recomendado no "matar la gallina de los huevos de oro", en una clara evidencia de complicidad con el gobierno para mantener incendiándose el bosque, sin

importarles siquiera la vida misma de sus pueblos, con tal de concretar los intereses económicos del capitalismo.[1]

Si el TIPNIS fue el punto de inflexión en que el gobierno del MAS dejó de representar completamente las reivindicaciones de los pueblos indígenas plasmadas, mal que bien, en la constitución del Estado plurinacional, el mentís rotundo a la imagen construida en los foros internacionales del presidente "indígena" Evo Morales como supuesto defensor de la Pachamama o Madre Tierra, se ha dado al negarse él y su gobierno a admitir la magnitud enorme del desastre incendiario en la Chiquitania (el gobierno rehusó adrede declarar "desastre nacional" que hubiera permitido el ingreso expedito de la ayuda internacional) y la responsabilidad directa que tienen –en este desenlace trágico para la vida silvestre y especies endémicas de miles de km^2 incendiados en el bosque seco chiquitano– sus políticas extractivistas de apertura de la frontera agropecuaria en la región, incluso en tierras de producción forestal permanente (TPFP), áreas protegidas y reservas forestales.

En pocas palabras, si el gobierno de Evo Morales rompió definitivamente con los indígenas en septiembre de 2011, en agosto de 2019 rompió de por vida con la Madre Tierra. No obstante mucho antes de esas fechas ya se habían promulgado leyes, decretos y normativas que atentaban tanto contra los pueblos indígenas y sus territorios como contra los bosques y las áreas protegidas, fue en esas fechas que las consecuencias irreparables de las acciones y omisiones del gobierno le estallaron en la cara, develándose en consecuencia su verdadero rostro: el Estado indígena y su presidente defensor de la Pachamama se habían metamorfoseado en un "Estado plurinacional" policial y en un "hermano Presidente" más bien depredador de la Naturaleza.

De la cosmovisión del *vivir bien* a la corrupción populista

En el capítulo 4, vimos cómo el *vivir bien* había transitado desde una noción representativa de la cosmovisión y los valores indígenas que se privilegió en la primera gestión del gobierno de Evo Morales hasta

1 Hay una nota de prensa internacional sobre pronunciamiento CONTIOCAP y otras repercusiones: http://www.laizquierdadiario.com.bo/Ante-el-desastre-ambiental-la-CONTIOCAP-responsabiliza-al-Gobierno-y-a-la-agroindustria

una versión más próxima al crecimiento económico como prioridad, denominado "desarrollo integral" y concebido como redistribución de las rentas fiscales obtenidas por un modelo económico "extractivista" de los recursos naturales hacia la población indígena más pobre.[2]

Pero los pasos del gobierno del MAS a partir de su tercera gestión (2014-2019) apuntan a que el justificativo de la redistribución social de las regalías del "extractivismo progresista" (Gudynas 2010) es únicamente un discurso de racionalización del propósito gubernamental de intensificar el modelo capitalista más desembozado y depredador con tal de mantenerse en el poder. En este contexto, el vivir bien (o buen vivir) parece haberse diluido como alternativa incluso semántica al crecimiento económico convencional, hasta asumir únicamente el papel de discurso encubridor de unas políticas extractivistas que otorgan ilimitadas concesiones de explotación de los recursos naturales a sus aliados coyunturales o estratégicos (sean estos los agronegocios o ganaderos del oriente o bien los capitales chinos o rusos). Una noción que vislumbraba una salida al impasse civilizacional de la sociedad industrial consumista y expoliadora se ha corrompido hasta significar exactamente lo opuesto: el vivir mejor convencional que ahora se esgrime como la única justificación para recortar el derecho de los indígenas a la política pero suprimiendo todos los contenidos emancipatorios del buen vivir originario, y para reprimir y sofocar policialmente las reivindicaciones de los pueblos indígenas en su intento por defender sus territorios y las fuentes renovables de sus medios de subsistencia autónoma.

La corrupción de la cosmovisión que tendría que haber orientado el "proceso de cambio" también se tradujo en una ampliación de la corrupción de carácter público en el funcionamiento estatal a todo nivel, tanto en las instituciones del Estado central como en las gobernaciones y los municipios. En la Conclusión del libro se mencionan algunos casos bullados como el desfalco y desvío de fondos en el FONDIOC; en años recientes, hubo también conflictos serios por casos de corrupción a nivel local como el suscitado por las denuncias de corrupción del alcalde masista del municipio rural de Achacachi u otras denuncias contra alcaldes oficialistas en municipios de los Yungas de La Paz.

2 Conviene revisar Mónica Chuji, Grimaldo Rengifo y Eduardo Gudynas, "Buen Vivir". En *PLURIVERSE. A Post-Development Dictionary* [Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo]. Alberto Acosta *et al* (Comp.) New Delhi: AuthorsUpFront and Tulika Books, 2019.

Pero independientemente de la responsabilidad política o la identificación de responsabilidades personales en la comisión de delitos de malversación o desfalco, el caso FONDIOC desmintió categóricamente el argumento de que los indígenas representan la reserva moral de la sociedad. Al inicio del gobierno del "proceso de cambio", este argumento fue central al propósito de refundar la república a través de la Asamblea Constituyente y también la carta de presentación de Bolivia en los foros internacionales y las conferencias de los pueblos indígenas donde se plantean estrategias de una mayor participación de los indígenas en la conformación de las estructuras estatales de sus países. Actualmente, el argumento ha perdido credibilidad, al menos en Bolivia, debido a los frecuentes casos de corrupción como este y otros más recientes en los que están implicadas autoridades MASistas a varios niveles de la estructura estatal.

Achacachi

En febrero de 2017, hubo enfrentamientos violentos tras las acusaciones de corrupción del alcalde de Achacachi por los vecinos de dicha población del altiplano paceño que pedían su renuncia. Al cabo de unos meses, el conflicto se agudizó con bloqueos de los pobladores a las vías troncales que pasan por Achacachi provocando al final una violenta intervención policial que dejó un saldo de más de 45 detenidos, de los que 19 fueron encarcelados y procesados por varios delitos contra el orden público. A pesar de que el pedido de renuncia del alcalde y la liberación de sus dirigentes detenidos parecían demandas atendibles, el gobierno no cedió a la presión vecinal y siguió respaldando al alcalde del MAS. Al final, el conflicto de Achacachi solo se resolvió mediante el desbloqueo policial y la represión violenta contra sus dirigentes, quienes fueron perseguidos, aprehendidos y, en algún caso, obligados a escapar del país.

En los términos de Rancière, en todos los conflictos del gobierno tanto con pobladores rurales y/o campesinos de tierras altas como con indígenas de tierras bajas, lo policial parece imponerse definitivamente sobre la política. O bien esta última es ahora reivindicada por aquellos que se sienten excluidos del "proceso de cambio" pero no renuncian a los ideales de transformación que originalmente lo habían impulsado, entre ellos, la necesidad de luchar contra la corrupción. Según el director de la revista *Pukara*, Pedro Portugal, "El reciente levantamiento [en Achacachi] es pues una lucha contra la corrupción, pero en términos

históricos y políticos, y no simplemente administrativos. El Gobierno perdió su legitimidad demagógica de expresión originaria, desnudando su naturaleza de administración que sobrevive por el apoyo recíproco que intercambia con los sectores más envilecidos del mundo indígena".[3]

Ruptura de bases indígenas con el gobierno del MAS

Desde la ruptura del Pacto de Unidad que había viabilizado la propuesta de un Estado plurinacional en la Asamblea Constituyente de 2006-07 (ver capítulo 2), los conflictos entre campesinos originarios de tierras altas e indígenas de tierras bajas (e incluso entre indígenas de un mismo pueblo o comunidad) se han agudizado y multiplicado al calor de la polarización política alentada por el partido de gobierno. Sin embargo, los conflictos provocados por los colonizadores de tierras bajas llamados interculturales vienen desde mucho antes; si bien la dinámica demográfica de migración del altiplano a los lugares de colonización en el oriente boliviano data de la segunda mitad del siglo XX, en la última década las políticas de asentamientos en tierras bajas del oriente, y particularmente en la Chiquitania, implican un avasallamiento a los territorios de pueblos indígenas de tierras bajas y una invasión de las tierras de vocación forestal permanente (TPFP) por parte de estos colonizadores "interculturales". Ello se hizo más evidente a partir de la decisión del gobierno de Evo Morales en 2015 de ampliar la frontera agropecuaria en un millón de hectáreas por año, en alianza con los agronegocios y las asociaciones de ganaderos, y en concomitancia con "comunidades" de colonizadores interculturales. Finalmente, la presión de miles de estas "comunidades interculturales" de familias colonizadoras o loteadoras que se apresuraban en realizar sus prácticas de tala y quema en las tierras fiscales que les adjudicó el INRA se combinó con otros factores climatológicos y culturales hasta provocar el mega incendio de agosto y septiembre de 2019 que ha resultado en más de 2 millones de ha de bosques quemados en el departamento de Santa Cruz.[4]

3 "Achacachi: entre la corrupción masista y el desconcierto de la oposición", *Página Siete*, 27 Sept. 2017.

4 Ver noticia de Los Tiempos del 10 Sept. 2019: https://www.lostiempos.com/actualidad/pais/20190910/hay-dos-millones-ha-quemadas-900-mil-estan-areas-protegidas?fbclid=IwAR39ykhmvRMn83dR20ROE1YcRwWytlKCTtAZUeQWP-Gn1UEFXaf6wxopmPs

División campesino indígena y confrontación social

Si bien el principal quiebre del pacto de unidad entre gobierno e indígenas se ha dado con los indígenas de tierras bajas, la ruptura con el gobierno también se está dando en poblaciones rurales del occidente que se han visto no únicamente excluidas sino agredidas por las políticas del gobierno, incluso entre sus propias bases cocaleras como inicialmente lo fueron los productores de coca de los Yungas de La Paz.

En marzo de 2017, el presidente Evo Morales promulgó la Ley 906 General de la Hoja de Coca, que, al aumentar a 22 mil hectáreas la superficie de cultivos legales de la hoja de coca, la incrementó en un 83% con relación a la superficie autorizada anteriormente por la Ley 1008 (12 mil hectáreas) que estuvo vigente durante tres décadas. Asimismo, la norma elimina las "zonas de producción excedentaria en transición", que habían permitido limitar en cierta medida los planes de erradicación, y legaliza la producción de coca en zonas no tradicionales como el Chapare cochabambino, producción excedentaria que en un 92% se destina al narcotráfico según la oficina antinarcóticos de la ONU.

Desde entonces, la medida ha desencadenado el rechazo y movilizaciones de protesta del sector cocalero de los Yungas de La Paz por sus evidentes concesiones a los cocaleros del Chapare, de los que Morales sigue siendo su máximo dirigente, al haber ampliado los cultivos legales a dicha región cuya hoja de coca no es demandada por los consumidores para el *acullicu* como lo es la coca de los Yungas.

En la criminalización de la protesta de los cocaleros, el gobierno utilizó su conocida táctica de anular políticamente a las organizaciones sociales rebeldes a sus leyes y políticas acorralando judicialmente a sus dirigentes legítimos y tomando la sede de ADEPCOCA en marzo de 2018 a través de un comité *ad hoc* de adeptos al gobierno y algunos ex dirigentes de la organización. La criminalización del dirigente Franclin Gutiérrez de ADEPCOCA, quien se encuentra con detención preventiva por más de un año sin que puedan procesarlo judicialmente por falta de pruebas de una supuesta autoría intelectual en la muerte de un efectivo policial que realizaba tareas de erradicación forzosa de cultivos de coca, es solo el último episodio de una persecución política cada vez más sañuda contra aquellos dirigentes indígenas de organizaciones sociales que no se someten al gobierno y pretenden preservar la independencia política de sus organizaciones de base, peor aún si tienen la capacidad de proyectar

cualquier sombra que amenace la figura del caudillo pretendidamente insustituible.[5]

Paralelismo MASista y estrategia divisionista de las organizaciones sociales

A la ruptura de la unidad indígena que estuvo detrás del proyecto de constitucionalización del Estado plurinacional le corresponde la estrategia divisionista del gobierno del MAS en su intento por invisibilizar dicha ruptura. A partir del conflicto del TIPNIS, el gobierno dividió a los indígenas de tierras bajas creando dirigencias paralelas que tomaron las sedes de las organizaciones indígenas regionales como la CIDOB. Pero esto no ocurrió solamente en tierras bajas sino también con las organizaciones indígenas originarias de tierras altas, como ser el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) cuyos dirigentes también han sido acosados judicialmente y su sede en La Paz tomada violentamente en enero de 2014 por dirigentes afines al gobierno.

Desde entonces existen al menos tres dirigencias del CONAMAQ que se disputan la legitimidad de representación de los ayllus y naciones originarias de los Andes bolivianos. Lo mismo se replica en otras organizaciones indígenas de tierras bajas como el CIDOB y otras del Beni y el norte paceño. La estrategia divisionista del gobierno frente a las organizaciones indígenas que se fortalecieron unificándose a nivel regional y nacional durante los tiempos "multiculturales" implica un enorme retroceso e impide cualquier avance en las reivindicaciones de los pueblos indígenas en los tiempos del "proceso de cambio". Lo que se evidencia más bien en estos últimos años de gobierno del MAS es la consolidación de un Estado autoritario policial a costa de las organizaciones indígenas y sus proyectos de autonomía y autogobierno que sustentaban el proyecto original de un Estado plurinacional.

Más aun, el "Estado plurinacional" realmente existente parece haberse convertido en una narrativa retórica y engañosa que encubre esta deriva autoritaria del gobierno más bien populista de Evo Morales. Lo peor de todo es que la ilegitimidad con que Evo Morales pretende prorrogar su mandato arrastrará consigo también a los indígenas que

5 Se puede leer una crónica del conflicto del gobierno con la dirigencia de ADEPCOCA en: https://www.paginasiete.bo/seguridad/2018/8/30/por-que-se-rompieron-las-relaciones-entre-la-adepcoca-el-gobierno-192274.html

supuestamente, desde la perspectiva de cierta clase media menos informada, han cogobernado con el MAS. Así, el costo político para las organizaciones indígenas de haberse aliado inicialmente con el gobierno del "proceso de cambio" será tanto mayor cuanto más persista la cúpula gobernante en perpetuarse en el poder a toda costa. Por la sencilla razón de que con ello no hacen sino abonar el terreno para el retorno al poder de las versiones más retrógradas, racistas y antidemocráticas de cierta derecha, como ha ocurrido en Brasil, por ejemplo. Nada hay de particular en el proceso político boliviano que impida una regresión de ese tipo, con el consiguiente retroceso por tiempo indefinido en las justas e impostergables reivindicaciones de los pueblos indígenas de nuestro país.

Hernando Calla, La Paz, 10 de septiembre, 2019

Bibliografía

Abercrombie, Thomas
2001 "To Be Indian, to Be Bolivian". En *Nation-States and Indians in Latin America*, ed. Greg Urban & Joel Sherzer. Austin: University of Texas Press.

Abrams, Philip
[1977] 1988 "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58-89.

Abu Ramadan, Saud
2009 "Hamas Holds Collective Marriage Ceremony". *Palestine Telegraph*, July 10, 2009. www.paltelegraph.com/palestine/gaza-strip/1319-hamas-holds-collective-marriage-ceremony.

Achtenberg, Emily
2011a "Bolivia: Indigenous Groups to March Against TIPNIS Highway". August 12, 2011. http://nacla.org/blog/2011/8/12/bolivia-indigenous-groups-march-against-tipnis-highway.
2011b "Bolivia: TIPNIS Marchers Face Accusations and Negotiations". August 26, 2011. http://nacla.org/blog/2011/8/26/bolivia-tipnis-marchers-face-accusations-and-negotiations.
2012 "Bolivia: End of the Road for TIPNIS Consulta". December 13, 2012. http://nacla.org/blog/2012/12/13/bolivia-end-road-tipnis-consulta.

Agence France-Presse (AFP)
2010 "Bolivia Slams Japan Mining Firm for 'Plundering' Resources". April 18.
Agamben, Giorgio
1998 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Aguilar-Fernández, Rodrigo
2009 "Estimating the Opportunity Cost of Lithium Extraction in the Salar de Uyuni, Bolivia". MA thesis, Duke University. http://dukespace.lib.duke.edu/dspace/handle/10161/1554.
Albó, Xavier
1987 "From MNRistas to Kataristas to Katari". En *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World: Eighteenth to Twentieth Centuries*, ed. Steve Stern. Madison: University of Wisconsin Press.
1994 "And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia". En *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, ed. Donna Lee Van Cott. New York: St. Martin's Press.
2000 "El Sector Campesino-Indígena, Actor Social Clave". *Opiniones y Análisis* 52: 75-112. La Paz: Fundación Fundemos.
2002 "Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies". En *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy*, ed. Rachel Seider. London: Palgrave.
2012 *El Chaco Guaraní: Camino a la Autonomía Originaria*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
Albro, Robert
2005 "The Indigenous in the Plural in Bolivian Oppositional Politics". *Bulletin of Latin American Research* 24 (4): 433-53.
2006 "Bolivia's 'Evo Phenomenon': From Identity to What?". *Journal of Latin American Anthropology* 11: 408-28.
2007 "Indigenous Politics in Bolivia's Evo Era: Clientelism, *Llunkerío*, and the Problem of Stigma". *Urban Anthropology* 36 (3): 281-320.
Alvarez, Sonia, Evelina Dagnino & Arturo Escobar
1998 *Cultures of Politics, Politics of Cultures*. Boulder, CO: Westview Press.

Andean Information Network
2007a "Bolivia's Gas Nationalization: Opportunity and Challenges (1)." http://ain-bolivia.org/2007/11/bolivia%E2%80%99s-gas-nationalization-opportunity-and-cha-2 (accessed January 13, 2017).
2007b "Bolivia's Gas Nationalization: Opportunity and Challenges (2)." http://ain-bolivia.org/2007/12/bolivia%E2%80%99s-gas-nationalization-opportunity-and-cha (accessed January 13, 2017).

Anderson, Benedict
[1983] 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.

Anthias, Floya & Nira Yuval-Davis
1992 *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour, and Class and the Anti-racist Struggle*. London: Routledge.

Anthias, Penelope
2018 *Limits to decolonization: Indigeneity, territory, and hydrocarbon politics in the Bolivian Chaco*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Arditi, Benjamin
2007 *Politics on the Edges of Liberalism: Difference, Populism, Revolution, Agitation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
2015 "The People as Representation and Event". En *The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives*, ed. Carlos de la Torre. Lexington: University of Kentucky Press.

Arendt, Hannah
1958 *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arnold, Denise Y.
1992 "La casa de adobes y piedras del Inka: Género, memoria, y cosmos en Qaqachaka". En *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*, ed. Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez & Juan de Dios Yapita, 31-108. La Paz: HISBOL.

Arthur, Paige
2009 "How 'Transitions' Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice". Human Rights Quarterly 31 (2): 321-67.

Arze Vargas, Carlos
2016 "Una década de gobierno: Construyendo el Vivir Bien o un capitalismo salvaje?". CEDLA, febrero 19, 2016. www.cedla.org/content/50906 (acceso enero 13, 2017).

Arze Vargas, Carlos & Tom Kruse
2004 "The Consequences of Neoliberal Reform". NACLA *Report on the Americas* 38 (3): 23-28.

Asociación de Teledifusoras de Bolivia
2010 "Estudio de la UMSA revela que aire tóxico de mina San José afectaría a genes de pobladores". www.youtube.com/watch? v=nAXYfOOGt_4 (acceso enero 13, 2017).

Ávila, Pedro
2012 "On the Evaluation of Conditional Cash Transfer Programs: An Analysis of CCT Programs and Poverty". MA thesis, Columbia University. https://academic commons.columbia.edu/catalog/ac:153797 (accessed January 13, 2017).

Bailaba, José
2004 Interview with Chiquitano leader. "Inducción y etnocidio chiquitano-II". http: //consignas.espacioblog.com/post/2005/09/22/induccion-y-etnocidio-chiquitano-ii (web site no longer accessible).

Balán, Jorge
1996 "Stealing a Bride: Marriage Customs, Gender Roles, and Fertility Transition in Two Peasant Communities in Bolivia". *Health Transition Review*, Supplement 6: 69-87.

Bank Information Center
2010 "Río Madeira Complex". www.bicusa.org/en/Project.10138.aspx (web site no longer accessible).

Barragán, Rossana
1992 "Entre polleras, lliqllas y ñañacas: Los mestizos y la emergencia de la tercera república". En *Etnicidad, economía, y simbolismo en los Andes: II Congreso International de Etnohistoria, Coroico, Bolivia*. http://books.openedition.org/ifea/2290?lang=en (acceso enero 13, 2017).
2006 "Más allá de lo mestizo, más allá de lo Aymara: Organización y representación de clase y etnicidad en La Paz". *América Latina Hoy* [Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca] 43: 107-30.

Barrios de Chungara, Domitila & Moema Viezzer
1978 *Let Me Speak! Testimony of Domitila, a Woman of the Bolivian Mines.* Translated by Victoria Ortiz. New York: Monthly Review Press.
Bautista S., Rafael
2010a "¿Qué significa el Estado plurinacional?". En *Descolonización en Bolivia. Cuatro Ejes para Comprender el Cambio.* La Paz: Vicepresidencia del Estado.
2010b *Hacia una constitución del sentido significativo del "vivir bien".* La Paz: Rincón Ediciones.
Beaulieu, Devin
2008 "The Bolivian Constituent Assembly: Remapping the State". MS. University of California, Berkeley.
Beaulieu, Devin & Nancy Postero
2013 "The Politics of Extractivism". Review of *Geopolítica de la Amazonía: Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*, de Álvaro García Linera. *Against the Current*, 167 (November-December). www.solidarity-us.org/node/4032.
Bebbington, Anthony
2010 "The New Extraction: Rewriting Political Ecology in the Andes?". *NACLA Report on the Americas* 42 (5): 12-15.
Bebbington, Anthony & Jeffrey Bury (eds.)
2013 *Subterranean Struggles: New Dynamics of Mining, Oil, and Gas in Latin America.* Austin: University of Texas Press.
Bigenho, Michelle
2006 "Embodied Matters: Bolivian Fantasy and Indigenismo". *Journal of Latin American Anthropology* 11 (2): 267-93.
2007 "Sensing Locality in Yura: Rituals of Carnival and of the Bolivian State". *American Ethnologist* 26 (4): 957-80.
Blaser, Mario
2010 *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond.* Durham, NC: Duke University Press.
Blom Hansen, Thomas & Finn Stepputat
2005 *Sovereign Bodies, Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bodas Colectivas
2011 DVD divulgado por le Viceministerio de Descolonización, Gobierno de Bolivia, La Paz.

Bolivia
2006 Plan Nacional de Desarrollo [PND]. www.ine.gob.bo/pdf/PND/00.pdf (acceso enero 30, 2017).
2009 Constitución Política del Estado [CPE]. La Paz.
2010 Ministerio de Culturas. Convocatoria. Anuncio a los participantes de una reunión.
2012 Ley marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para vivir bien. *Gaceta Oficial del Estado plurinacional de Bolivia*, octubre 15.
2013 *Agenda Patriótica 2025*. La Paz: Ministerio de Autonomías.
2016 Tribunal Supremo Electoral. "Resultados finales del Referendo para Aprobación de Estatutos Autonómicos y Cartas Orgánicas 2015." www.oep.org.bo/index.php/comunicacion/publicaciones/1031-resultados-en-excel-del-referendo-para-aprobaci%C3%B3n-de-estatutos-auton%C3%B3micos-y-cartas-org%C3%A1nicas-2015 (acceso enero 21, 2017).

Bowie, Katherine
1997 *Rituals of National Loyalty, An Anthropology of the State and the Village Scout Movement in Thailand*. New York: Columbia University Press.

Brown, Wendy
2003 "Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy". *Theory & Event* 7 (1). http://muse.jhu.edu/article/48659.

Burman, Anders
2011a "Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia". *Journal of Latin American Studies* 43: 65-91.
2011b *Descolonización aymara: Ritualidad y política*. La Paz: Plural editores.

Butler, Judith
1996 "Universality in Culture". En Martha Craven Nussbaum *et al.*, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. Joshua Cohen. Boston: Beacon Press.
2015 *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cabrera, Michel Zelada
2006 "En el MAS no hay conciencia política". *Los Tiempos*, 23 de abril.

Calla, Andrés & Khantuta Muruchi
2011 "Transgressions and Racism: The Struggle over a New Constitution in Bolivia". En *Histories of Race and Racism*, ed. Laura Gotkowitz, 299-310. Durham, NC: Duke University Press.

Calla Ortega, Pamela *et al.*
2011 "Epilogue to 'Transgressions and Racism': Making Sense of May 24th in Sucre: Toward an Antiracist Agenda". En *Histories of Race and Racism*, ed. Laura Gotkowitz, 311-20. Durham, NC: Duke University Press.

Calla Ortega, Ricardo
2014 "Impactos de la producción industrial del carbonato de litio y del cloruro de potasio en el salar de Uyuni". En *Un presente sin futuro: El proyecto de industrialización del litio en Bolivia*, ed. Juan Carlos Guzmán Salinas, 25-64. La Paz: CEDLA, Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario.

Cambio
2011 "La colonialidad del poder y del saber se sustenta en el racismo y patriarcado". Entrevista con Pablo Mamani e Idón Chivi, La Paz, 12 y 16 de marzo.

Cameron, John
2013 "Bolivia's Contentious Politics of 'Normas y Procedimientos Propios'". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 8 (2): 179-201.

Canessa, Andrew
2005a "Introduction: Making the Nation on the Margins". En *Natives Making Nation, Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*, ed. Andrew Canessa, 1-31. Tucson: University of Arizona Press.
2005b "The Indian Within, the Indian Without: Citizenship, Race, and Sex in a Bolivian Hamlet". En *Natives Making Nation, Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*, ed. Andrew Canessa, 130-55. Tucson: University of Arizona Press.
2006 "Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity". *Bulletin of Latin American Research* 25 (2): 241-63.
2012 "Conflict, Claim, and Contradiction in the New Indigenous State of Bolivia". Research Network on Interdependent

Inequalities in Latin America, Working Paper No.22. www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/22_WP_Canessa_online.pdf (accessed January 14, 2017).

2014 "Conflict, Claim, and Contradiction in the New Indigenous State of Bolivia". *Critique of Anthropology* 34 (2): 153-73.

Canovan, Margaret

1999 "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy". *Political Studies* 47 (1): 2-16.

Cárdenas, Félix

2011 "Bolivia vive un proceso histórico". En *Políticas públicas: Descolonización y despatriarcalización en Bolivia*, *Estado plurinacional.* La Paz: Ministerio de Culturas y Turismo, Viceministerio de Descolonización.

Carvajal, Rolando

2010 "Sumitomo confirma que tributó 358 millones en 10 años, pero nada por el agua que utiliza". www.rebelion.org/docs/104552.pdf.

Casey, Nicholas

2016 "Bolivian President Concedes Defeat in Term-Limit Referendum". *New York Times*, February 24, 2016.

Casey, Nicholas & Monica Machicao

2016 "Referendum to Let Bolivian President Seek a Fourth Term Headed for Defeat". *New York Times*, February 21, 2016. www.nytimes.com/2016/02/22/world/americas/bolivia-to-vote-on-term-limits-amid-growing-doubts-about-its-president.html?ref = topics (accessed January 21, 2017).

CAVE [Consultora América Verde]

2015 "Auditoría ambiental ex Botadero El Gallito y Vertedero de Normandía". Contratado por el Gobierno Autónomo Departamental de Santa Cruz. www.santacruz.gob.bo/archivos/AN24042015101258.pdf (acceso enero 21, 2017).

Chivi, Idón

2011a "Bolivia: Fin del Estado colonial, nacimiento del Estado plurinacional". *Para Descolonizarnos*, 23 de mayo. http://descolonizacion.blogspot.com/2011/05/estado-y-descolonizacion.html

2011b "Programa, matrimonios colectivos con identidad, segundo encuentro". 26 de marzo. La Paz: Viceministerio de

Descolonización, Dirección de Administración Pública Plurinacional, Unidad de Despatriarcalización.

Choque-Quispe, María Eugenia
1998 "Colonial Domination and the Subordination of the Indigenous Woman in Bolivia", trans. Christine Taff & Marcia Stephenson. *Modern Fiction Studies* 44 (1): 1023.

Clastres, Pierre
[1974] 1989 *Society against the State: Essays in Political Anthropology*. Trad. Robert Hurley. New York: Zone Books.

Cohen, Abner
1982 "A Polyethnic London Carnival as a Contested Cultural Performance". *Ethnic and Racial Studies* 5 (1): 23-41.

Colque, Gonzalo
2015 "El punto de quiebre de las autonomías." *La Razón*, octubre 11. www.la-razon.com/index.php?_url=/la_gaceta_juridica/punto-quiebre-autonomias-indigenas-gaceta_0_2374562613.html.(accessed January 30, 2017).

Comaroff, Jean
1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.

Combès, Isabel
2005 *Etno-historias del Isoso: Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

Contreras Baspineiro, Alex
2012 "¿Proceso de cambio? Gobierno indígena divide a organizaciones indígenas". *Rebelión*, julio 14. www.rebelion.org/noticia.php?id = 153001.

Cooper, Elizabeth
2010 "Bolivia's Climate Summit: 'The People's Agreement'". http://democracyctr.org/blogfrombolivia/bolivias-climate-summit-the-peoples-agreement (accessed January 31, 2107)

Corrigan, Philip & Derek Sayer
1985 *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.

Council on Hemispheric Affairs [COHA]
2011 "The TIPNIS Affair: Indigenous Conflicts and the Limits on 'Pink Tide' States under Capitalist Realities". www.

coha.org/the-tipnis-affair-indigenous-conflicts-and-the-limits-on-pink-tide-states-under-capitalist-realities (acceso enero 21, 2017).

Dagnino, Evelina
2003 "Citizenship in Latin America: An Introduction". *Latin American Perspectives* 30 (2): 3.

Das, Veena & Deborah Poole (eds.)
2004 *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.

Dávalos, Arminda
2008 "Filemón Escobar: Evo está rodeado de llokallas y de Imillas en el gobierno". *El Mundo*, 29 de octubre.

De Alcantara Pereira, Denise
2013 "IIRSA: Social and Environmental Challenges on a Strategic Development Effort". En *Environment and the Law in Amazonia: A Plurilateral Encounter*, ed. James M. Cooper and Christine Hunefeldt. Brighton, England: Sussex Academic Press.

De la Cadena, Marisol
2010 "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-70.
2015 *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press.

De la Cadena, Marisol & Orin Starn
2007 *Indigenous Experience Today*. New York: Berg.

De la Torre, Carlos
1997 "Populism and Democracy: Political Discourses and Cultures in Contemporary Ecuador". *Latin American Perspectives* 24 (3): 12-24.

Defensor del Pueblo, La Paz
2011 *Informe Defensorial Respecto a la Violación de los Derechos Humanos en la Marcha Indígena*. Noviembre. www.defensoria.gob.bo/archivos/Informe_Defensorial_Intervencion_Marcha_Indigena_DP.pdf (accessed January 19, 2017).

Democracy Now
2009 "Bolivian President Evo Morales on Climate, Copenhagen, and Capitalism". December 17. www.democracynow.

org/2009/12/17/bolivian_president_evo_morales_on_climate (accessed January 30, 2017).

2010a "Why Is the US Cutting Off Climate Aid to the Poorest Country in South America?-Bolivian Climate Negotiator Angélica Navarro". April 21. www.democracynow.org/2010/4/21/why_is_the_united_states_cutting (accessed January 30, 2017).

2010b "Bolivian President Evo Morales on President Obama: 'I Can't Believe a Black President Can Hold So Much Vengeance against an Indian President'". April 23. www.democracynow.org/2010/4/23/bolivian_president_evo_morales_to_president (accessed January 30, 2017).

Denvir, Daniel & Thea Riofrancos

2008 "How Green is the Latin American Left? A Look at Ecuador, Venezuela, and Bolivia". *Upside Down World*, April. http://upsidedownworld.org/archives/international/how-green-is-the-latin-american-left-a-look-at-ecuador-venezuela-and-bolivia (accessed January 30, 2017).

Dubois, Laurent

2004 *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Dunkerley, James

2007 *Bolivia: Revolution and the Power of History in the Present.* London: Institute for the Study of the Americas.

Durana, Alieza

2010 "Morales' Bolivia: A New Paradigm in Egalitarian Governance?". *Washington University International Review* 1 (Spring): 56-75. https://pages.wustl.edu/files/pages/imce/wuir/wuir_journal_vol_1.pdf (accessed January 21, 2017).

Durkheim, Emile

1915 *The Elementary Forms of Religious Life.* Trad. Joseph Ward Swain. New York: Free Press.

Economist

2016 Country Report Bolivia, December 2015. http: //country.eiu.com/Bolivia (accessed January 31, 2017).

Egan, Nancy

2007 "Citizenship, Race, and Criminalization: The Proceso Mohoza, 1899-1905". Working Papers, Center for Iberian

and Latin American Studies, UC San Diego. http: // escholarship.org/uc/item/6680j2k8 (accessed January 31, 2017).

Eju TV.

2012a "'¿Perforadoras o perforadas?' Evo les preguntó a dos mujeres". http://eju.tv/2012/04/perforadoras-o-perforadas-evo-les-pregunt-a-dos-mujeres (acceso enero 17, 2017).

2012b "El Mallku reprocha rito en Tiahuanaco: 'va a traer mala suerte al lugar'". http://eju.tv/2012/09/el-mallku-reprocha-rito-en-tiahuanaco-va-a-traer-mala-suerte-al-lugar.

El Deber

2006 "Suprema: Asamblea es derivada y debe aprobarse por dos tercios". 4 de octubre.

2008a "Evo propone a indígenas 'erradicar' el capitalismo". 21 de abril.

2008b "El Ejecutivo no dictará el estado de excepción". 10 de septiembre.

2015 "Normandía debe cerrarse hasta junio de 2018". 25 de abril. http://hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=144834&tit=normandia_debe_cerrarse_hasta_junio_de_2018 (acceso enero 21, 2017).

2016 "Alto Comisionado rechaza amenazas contra 'CIPCA'". 4 de octubre. http://nos24.com/alto-comisionado-rechaza-amenazas-contra-039cipca039 (accessed January 30, 2017).

El Diario

2014 "10 millones de hectáreas para la producción de alimentos en el año 2025". 30 de octubre. www.eldiario.net/noticias/2014/2014_10/nt141030/agraria.php?n = 111&-10-millones-de-hectareas-para-la-produccion-de-alimentos-en-el-anio-2 (web site no longer accessible).

Erbol [Educación Radiofónica de Bolivia]

2010a "Indígenas marcharán el lunes contra el gobierno por contaminación petrolera en el Gran Chaco".

2010b "Indígenas marchan contra el gobierno y demanda consulta sobre hidrocarburos". 14 de abril.

2010c "García Linera: 'No nos vamos a convertir en guardabosques del norte'". 26 de abril.

2011 "Mujeres: Evo es 'machista' y 'patriarcal' al pedir enamorar a indígenas para dividir el TIPNIS". http://eju.

tv/2011/08/mujeres-evo-es-machista-y-patriarcal-al-pedir-enamorar-a-indgenas-para-dividir-el-tipnis (acceso enero 17, 2017).

2015 "Evo dice en consulta previa se pierde mucho tiempo". 12 de julio. www.erbol.com.bo/noticia/indigenas/12072015/evo_dice_en_consulta_previa_se_pierde_mucho_tiempo (acceso enero 30, 2017)

Escobar, Arturo

2007 "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program". *Cultural Studies* 21 (2-3): 179-210.

2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC: Duke University Press.

2010 "Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development?". *Cultural Studies* 24 (1): 1-65.

Fabricant, Nicole

2009 "Performative Politics: The Camba Countermovement in Eastern Bolivia". *American Ethnologist* 36 (4): 768-83.

2013 "Good Living for Whom? Bolivia's Climate Justice Movement and the Limitations of Indigenous Cosmovisions". *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 8 (2): 159-78.

Fabricant, Nicole & Bret Gustafson (eds.)

2011 *Remapping Bolivia: Resources, Territory, and Indigeneity in a Plurinational State*. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.

Fabricant, Nicole & Nancy Postero

2013 "Contested Bodies, Contested States: Performance, Emotions, and New Forms of Regional Governance in Santa Cruz, Bolivia". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18 (2): 187-211.

2014 "Performing the 'Wounded Indian': A New Platform of Democracy and Human Rights in Bolivia's Autonomy Movement". En *Performance Politics: Spectacular Productions of Culture in Contemporary Latin America*, special issue of Identities: Global Studies in Culture and Power 21 (4): 395-411.

2015 "Sacrificing Indigenous Bodies and Lands: The Political-Economic History of Lowland Bolivia in Light of the

Recent TIPNIS Debate". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20 (3): 452-74.
2018 "Performing Indigeneity in Bolivia: The Struggle over the TIPNIS". *Anthropology Quarterly* 91 (3): 905-936.
Fanon, Frantz
1963 *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
Farthing, Linda
2009 "Bolivia's Development Dilemma: Development Confronts the Legacy of Extraction". *NACLA Report on the Americas* 42 (5): 25-29.
Farthing, Linda & Benjamin Kohl
2013 "Mobilizing Memory: Bolivia's Enduring Social Movements." *Social Movement Studies* 12 (4): 1-15
Ferguson, James
2015 *Give a Man a Fish: Reflections on the New Politics of Distribution*. Durham, NC: Duke University Press.
Foucault, Michel
1977 *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975-1976*. New York. Picador.
1982 "The Subject and Power". En *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, de Hubert Dreyfus & Paul Rabinow. Chicago: University of Chicago Press.
Fox News Latino
2016 "Bolivia and Brazil to Work on Hydroelectric Projects". March 15. http: //latino.foxnews.com/latino/news/2015/03/15/bolivia-and-brazil-to-work-on-hydroelectric-projects (web site no longer accessible).
Friedlander, Judith
1975 *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico.* St. Martin's Press, New York.
Friedman-Rudovsky, Jean
2012 "The Bully from Brazil". *Foreign Policy*, July 20.
Friedman, Sara L.
2005 "The Intimacy of State Power: Marriage, Liberation, and Socialist Subjects in Southeastern China". *American Ethnologist* 32 (2): 312-27.
Fuss, Diana
1995 *Identification Papers.* New York: Routledge.

Gal, Susan
1991 "Bartok's Funeral: Representations of Europe in Hungarian Political Rhetoric". *American Ethnologist* 18 (3): 440-58.
Galeano, Eduardo
1973 *The Open Veins of Latin America*. New York: Monthly Review Press.
Galindo, María
2012 "Ridícula Boda Real". http://eju.tv/2012/09/ridcula-boda-real (acceso enero 30, 2017).
Garcés, Fernando
2011 "The Domestication of Indigenous Autonomies in Bolivia: From the Pact of Unity to the New Constitution". En *Remapping Bolivia: Resources, Territory, and Indigeneity in a Plurinational State*, ed. Nicole Fabricant & Bret Gustafson. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.
García Linera, Álvaro
2003 "Radiografía de las nuevas izquierdas". *Le Monde diplomatique* (Buenos Aires), no. 10.
2004 "The Multitude". En *¡Cochabamba! Water War in Bolivia*, ed. Oscar Olivera & Tom Lewis, 65-86. Boston: South End Press.
2006 "State Crisis and Popular Power". *New Left Review* 37: 73-85.
2007 "Neoliberalism and the New Socialism". Discurso, trans. W. T. Whitney Jr. www.politicalaffairs.net/neo-liberalism-and-the-new-socialism-speech-by-alvaro-garcia-linera (accessed February 21, 2017).
2008 "Indianismo y Marxismo: El desencuentro de dos razones revolucionarios". Cuadernos CLACSO. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/garcia/garcia.pdf (acceso enero 31, 2017).
2010 "The State in Transition, Power Bloc and Point of Bifurcation", trans. Mariana Ortega Breña. *Latin American Perspectives* 37 (4): 34-47.
2012a "El Extractivismo: Destino, punto de partida y superación". En *Le Monde diplomatique* (Bolivian edition), October, 52: 3-4.
2012b *Geopolítica de la Amazonía: Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.

2012c *Las tensiones creativas de la revolución: La quinta fase del Proceso de Cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.
2014 *Identidad boliviana: Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.
García Linera, Álvaro, Marta Chávez León & Patricia Costas Monje
2004 *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz: Diakonía/Oxfam, Plural editores.
García, María Elena
2008 "Introduction: Indigenous Encounters in Contemporary Peru". *Journal of Latin American and Caribbean Studies* 3 (3): 217-26.
Geertz, Clifford
1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Gill, Lesley
1987 *Peasants, Entrepreneurs, and Social Changes: Frontier Development in Lowland Bolivia*. Boulder, CO: Westview Press.
Goldstein, Jacob
2013 "The Crazy Cash-Giveaway Experiment". *New York Times Magazine*, August 18.
Goodale, Mark
2006 "Reclaiming Modernity: Indigenous Cosmopolitanism and the Coming of the Second Revolution in Bolivia". *American Ethnologist* 33 (4): 634-49.
Gordillo, José M.
2000 *Campesinos revolucionarios en Bolivia*. La Paz: Plural editores.
Gotkowitz, Laura
2007 *A Revolution for Our Rights, Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham, NC: Duke University Press.
Granser, Peter & Judith Thurman
2015 "High Aspirations, Portfolio". *New Yorker*, December 21 and 28, 2015. www.newyorker.com/project/portfolio/high-aspirations.
Gray, John
2003 *Liberalism*. 2ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gudynas, Eduardo
2010 "The New Extractivism of the 21st Century: Ten Urgent Theses about Extractivism in Relation to Current South American Progressivism". Americas Program Report. Washington, DC: Center for International Policy, January 21. www19.iadb.org/intal/intalcdi/PE/2010/04716.pdf (accessed January 21, 2017).
2013 "Development Alternatives in Bolivia: The Impulse, the Resistance, and the Restoration". *NACLA Report on the Americas* 46 (1): 22-26.

Guha, Ranajit
1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.

Gupta, Akhil
2012 *Red Tape, Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Durham, NC: Duke University Press.

Gupta, Akhil & Aradhana Sharma
2006 "Globalization and Postcolonial States". *Current Anthropology* 47 (2): 277-303.

Guss, David
2000 *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley: University of California Press.

Gustafson, Bret
2006 "Spectacles of Autonomy and Crisis: Or, What Bulls and Beauty Queens Have to Do with Regionalism in Eastern Bolivia". *Journal of Latin American Anthropology* 11 (2): 351-80.
2013 "Amid Gas, Where Is the Revolution?". *NACLA Report on the Americas* 46 (1): 61-66.
2016 "Bolivia after the 'No' Vote". https: //nacla.org/news/2016/03/07/bolivia-after-no-vote (accessed January 21, 2017).

Gutiérrez, Raquel, Álvaro García Linera, Raúl Prada & Luis Tapia
2002 *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Guzmán Salinas, Juan Carlos (ed.)
2014 *Un presente sin futuro: El proyecto de industrialización del litio en Bolivia*. La Paz: CEDLA, Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario.

Haglund, Christina
2008 "A River Turns Black: Enron and Shell Spread Destruction across Bolivia's Highlands". En *Dignity and Defiance: Stories from Bolivia's Challenge to Globalization*, ed. Jim Shultz and Melissa Crane Draper. Berkeley: University of California Press.

Hale, Charles R.
2002 "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.
2004 "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". *NACLA Report on the Americas* 38 (2): 16-20.

Hall, Stuart
1996 The West and the Rest, in Modernity: An *Introduction to Modern Societies*, Stuart Hall, David Held, Don Hubert, & Kenneth Thompson, eds. Malden, Mass: Blackwell Publishers, pp. 185-227.

Hall, Gillette & Harry Anthony Patrinos
2005 "Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America: 1994-2004". http://elibrary.worldbank.org/doi/abs/10.1596/978-1-4039-9938-2 (accessed January 31, 2017).

Haraway, Donna
2004 *The Haraway Reader*. New York, NY: Routledge.

Hardt, Michael & Antonio Negri
2004 *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Books.

Harris, Olivia
1978 "Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men". En *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, ed. J. La Fontaine, 21-40. London: Academic Press.
1995 "Ethnic Identity and Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes". En *Ethnicity*, *Markets*, *and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, ed. Brooke Larson & Olivia Harris, 21-40. Durham, NC: Duke University Press.

Harvey, David
2005 *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Hernández Castillo, R. Aída
2010 "The Emergence of Indigenous Feminism in Latin America". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 35 (3): 539–45.
Hicks, Kathryn & Nicole Fabricant
2016 "The Bolivian Climate Justice Movement: Mobilizing Indigeneity in Climate Change Negotiations". *Latin American Perspectives* 43 (4): 87-104.
Hindery, Derrick
2013 *From Enron to Evo: Pipeline Politics, Global Environmentalism, and Indigenous Rights in Bolivia*. Tucson: University of Arizona Press.
Hirsch, Cecilie
2012 "Urfolk mot urfolk i Bolivia". *Latin-Amerikagruppene i Norge Verdensmagasinet*, December 7. www.latin-amerikagruppene.no/artikkel/2012/12/07/urfolk-mot-urfolk-i-bolivia (accessed January 21, 2017).
Hobbes, Thomas
[1651] 1971 *Leviathan*. Harmondsworth, England: Penguin Books.
Hobsbawn, Eric & Terrence Ranger (eds.)
1992 [1983] *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
Holston, James
2008 *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Howard, April
2009 "Salt of the Earth: Bolivia Extracts Its Lithium, Environment Be Damned". *In These Times*, May 6.
Hurtado, Javier
1986 *El Katarismo*. La Paz: Hisbol.
INE [Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia]
2003 *Bolivia: Características sociodemográficas de la población*. La Paz: INE.
2012 *Bolivia, Características de Población y Vivienda, Censo Nacional de Población y Vivienda 2012*. La Paz: INE.
INESAD [Institute for Advanced Development Studies]
2013 "The Drivers, Causes and Actors of Deforestation in Bolivia". DANIDA, La Paz. www.inesad.edu.bo/pdf/BoletinSintesisNo8_DeforestationDrivers.pdf.

Insurgentes
2012 Film by Director Javier Sanjinés. www.youtube.com/watch?v=PLU3zoIRJHE (accessed January 31, 2017).
Jones, Amalia
2009 "Performing the Wounded Body: Pain, Affect and the Radical Relationality of Meaning". *Parallax* 15 (4): 45-67.
Kaup, Brent
2010 "A Neoliberal Nationalization? The Constraints on Natural-Gas-Led Development in Bolivia". *Latin American Perspectives* 37 (3): 123–38.
Kertzer, David
1988 *Ritual, Politics, and Power*. New Haven, CT: Yale University Press.
Krupa, Chris & David Nugent
2015 "Introduction: Off-Centering the State". En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule*, ed. Chris Krupa and David Nugent, 1-35. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Kuenzli, Gabrielle
2013 "Indian Problems, Indian Solutions: Incantations of Nation in Early Twentieth Century Bolivia". *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 8 (2): 122-139.
Kymlicka, Will
1996 *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press.
La Cl@se
2011 "Bolivia: Dirigente guaraní Justa Cabrera: 'Evo capataz de las transnacionales'". https://sites.google.com/site/laprotestabolivia (acceso enero 31, 2017).
La Jornada
2011 "Evo advierte al Tipnis que construirá carretera 'quieran o no quieran'". 30 de junio. www.jornadanet.com/n.php?a=64900-1 (acceso enero 19, 2017).
2012 "Eligen a Melva Hurtado como nueva presidenta de la CIDOB". 11 de julio. www.jornadanet.com/n.php?a=79072-1 (acceso enero 19, 2017).
La Nación
2015 "'Cholets', la nueva arquitectura boliviana, símbolo de la opulencia aymara". www.nacion.com/mundo/

latinoamerica/Cholets-arquitectura-boliviana-simbolo-opulencia_0_1477852318.html (acceso enero 31, 2017).

La Prensa

2011a "Roberto Coraite de la CSUTCB afirmó que desea que la carretera evite que los indígenas del TIPNIS vivan como indigentes". 9 de junio. www.laprensa.com.bo/diario/actualidad/bolivia/20110906/roberto-coraite-de-la-csutcb-afirmo-que-desea-que-la-carretera-evite-que_5690_9859.html (acceso enero 21, 2017).

La Razón

2006a "El mundo andino reconoce como su máximo autoridad a Morales". 22 de enero.

2006b "El MAS y la oposición pelean hasta poner en riesgo la Asamblea". 4 de septiembre.

2015 "Decreto autoriza actividades de hidrocarburos en áreas protegidas". 26 de mayo. www.la-razon.com/economia/Gobierno-decreto-autoriza-actividades-hidrocarburos-areas-protegidas_0_2277972210.html (acceso enero 21, 2017).

La República

2006 "Bolivia: Morales homenajeó al indígena Tupac Katari". 15 de abril. www.larepublica.com.uy/mundo/229721-bolivia-morales-homenajeo-al-indigena-tupac-katari (acceso enero 16, 2017).

Lane, Christel

1979 "Ritual and Ceremony in Contemporary Soviet Society". *Sociological Review* 27 (2): 253-75.

Laing, Anna

2015 "Resource Sovereignties in Bolivia: Re-Conceptualising the Relationship between Indigenous Identities and the Environment during the TIPNIS Conflict". *Bulletin of Latin American Research* 34 (2): 149–66.

Larson, Brooke

2004 *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press.

2005 "Capturing Indian Bodies, Hearths, and Minds: The Gendered Politics of Rural School Reform in Bolivia, 1920s-1940s". En *Natives Making Nation: Gender,*

Indigeneity, and the State in the Andes, ed. Andrew Canessa, 32-59. Tucson: University of Arizona Press.

Laserna, Roberto
2010 "Mire, la democracia boliviana, en los hechos". En *Actually Existing Democracies*, special issue of the *Latin American Research Review* 45: 27-58.

Laserna Rojas, Roberto, Carlos Miranda Pacheco, & Mario Napoleón Torrico
2009 "Control estatal de recursos naturales y rentismo". En *Poder y Cambio en Bolivia, 2003-2007*, 9-60. La Paz: Fundación PIEB.

Lazar, Sian
2004 "El Alto, Ciudad Rebelde: Organisational Bases for Revolt". Unpublished paper for SLAS meeting, Leiden, Holland, April 2-4.
2007 *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*. Durham, NC: Duke University Press.

Lazarte, Jorge
2009 "Plurinacionalismo y multiculturalismo en la Asamblea Constituyente de Bolivia". RIFP 33: 71-102. www.scribd.com/doc/93942546/Plurinacionalismo-y-Multiculturalismo-en-La-Asamblea-Constituyente-de-Bolivia (accessed January 31, 2017).

López Pardo, Claudia
2010 "Mining Protests Overshadow Climate Summit". www.theguardian.com/environment/2010/apr/21/cochabamba-mining-protests-climate-summit (accessed January 18, 2017).

Los Tiempos
2013 "53% de los bolivianos se declara de clase media". 1 de noviembre.

Lowrey, Kathleen
2006 "Bolivia Multiétnico y Pluricultural, Ten Years Later". *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1 (1): 63-84.

Lugones, María
2010 "Toward a Decolonial Feminism". *Hypatia* 25 (4): 742-59.

Lukes, Steven
1975 "Political Ritual and Social Integration". *Sociology: Journal of British Sociological Association* 9 (2): 289-308.

Madrid, Raúl
2008 "The Rise of Ethnopopulism in Latin America". *World Politics* 60: 475-508.
Mamani, Amalia & Idón Chivi
2010 *Descolonización y despatriarcalización en la nueva Constitución Política*. La Paz: Viceministerio de Descolonización / Centro Gregoria Apaza.
Manifiesto 22 de Junio
2011 www.herramienta.com.ar/herramienta-web-9/bolivia-manifiesto-22-de-junio (acceso enero 16, 2017).
Marco Navarro, Flavia
2012 *El bono Juancito Pinto del Estado Plurinacional de Bolivia: Programas de transferencias monetarias e infancia*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, CEPAL.
Martín-Cabrera, Luis & Jorge Omar Ramírez Pimienta
2016 Video. "Transandean Lithium Project". www.youtube.com/watch?v=kyuVOANX_ps (accessed January 31, 2017).
McClintock, Ann
1995 *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*. New York: Routledge.
McDowell, Jennifer
1974 "Soviet Civil Ceremonies". *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (3): 265-79.
McGuire, James W.
2013 "Conditional Cash Transfers in Bolivia: Origins, Impact, and Universality". Paper for International Studies Association. http: //jmcguire.faculty.wesleyan.edu/files/2013/08/McGuire2013cBolivianCCTs.pdf (accessed January 30, 2017).
McKay, Ben & Gonzalo Colque
2015 "Bolivia's Soy Complex: The Development of 'productive exclusion'". *Journal of Peasant Studies* 43 (2): 583-610.
McNeish, John Andrew
2008 "Constitutionalism in an Insurgent State: Rethinking Legal Empowerment of the Poor in a Divided Bolivia". En *Rights and Legal Empowerment in Eradicating Poverty*, ed. Dan Banik, 69-96. Burlington, VT: Ashgate
2013 "Extraction, Protest, and Indigeneity in Bolivia: The TIPNIS Effect". *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 8 (2): 221-42.

Medina, Javier (ed.)
2002 *Ñande reko: La comprensión guaraní de la vida buena*. La Paz: Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza, Componente Qamaña.

Mehta, Uday
1997 "Liberal Strategies of Exclusion". En *Tensions of Empire: Colonial Encounters in a Bourgeois World*, ed. Frederick Cooper & Ann Laura Stoller, 59-86. Berkeley: University of California Press.

Meister, Robert
2011 *After Evil: A Politics of Human Rights*. New York: Columbia University Press.

Mena, María
2011 "Casarse en la Iglesia y Registro Civil cuesta de Bs 146 a 1.590". *La Opinión*, 16 de septiembre.

Mendoza, Zoila S.
2000 *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

Meridian International Research
2008 "The Trouble with Lithium 2: Under the Microscope". www.meridian-int-res.com/Projects/Lithium_Microscope.pdf (accessed January 18, 2017).

Mesa Gisbert, Carlos
2013 *La Sirena y el Charango: Ensayo sobre el Mestizaje*. La Paz: Fundación Comunidad y Gisbert.

Mignolo, Walter
2000 *Local Histories / Global Designs*, *Coloniality*, *Subaltern Knowledges*, *and Border Thinking*. Princeton. NJ: Princeton University Press.

Molina, Fernando
2015 "La rebelión aimara que venció al líder indígena". *El País*, 1 de abril.

Morales, Evo
2006 "Palabras del Presidente Electo de la República, Evo Morales Ayma". Discurso de investidura, La Paz, 22 de enero. www.embavenez-us.org/pdfs/discursoMorales_ene22_2006.pdf (acceso enero 31, 2017).
2009 "Address by H.E. Mr. Evo Morales Ayma, the President of the Plurinational state of Bolivia, General Discussion on

the Occasion of the 64th Session of the General Assembly of the United Nations". www.un.org/ga/64/generaldebate/pdf/BO_en.pdf (accessed January 21, 2017).

Morrell i Torra, Pere
2103 "Autonomía Guaraní Charagua Iyambae: Etnografía de una autonomía indígena en construcción". Masters Thesis, University of Barcelona.

Mueller, Robert, Till Pistorius, Sophia Rohde, Gerhard Gerold, & Pablo Pacheco
2012 "Policy Options to Reduce Deforestation Based on a Systemic Analysis of Drivers and Agents in Lowland Bolivia". *Land Use Policy* 30: 895-907.

Naciones Unidas Derechos Humanos
2009 *Informe público de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Bolivia sobre los hechos de violencia ocurridos en Pando en septiembre de 2008*. La Paz: Naciones Unidas, Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, Bolivia.

Nash, June
1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
1992 "Interpreting Social Movements: Bolivian Resistance to Economic Conditions Imposed by the International Monetary Fund". *American Ethnologist* 19 (2): 275-93.

Nelson, Diane
1999 *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Durham, NC: Duke University Press.

Oliart, Patricia
2008 "Indigenous Women's Organizations and the Political Discourses of Indigenous Rights and Gender Equity in Peru". *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 3 (3): 291-308.

Olivera, Oscar & Tom Lewis
2004 *¡Cochabamba! Water War in Bolivia*. Cambridge, MA: South End Press.

Opinión
2012 "Estado recupera $US 96 milliones y consigue 55 sentencias". www.opinion.com.bo/opinion/articulos/2012/0120/noticias.php?id=40212 (acceso marzo 1, 2017).

Orellana Candia, Adriana M.
2011 "Construcción discursiva de la identidad e imagen del MAS en torno al conflicto por el TIPNIS". *Punto Cero* (online) 16 (23): 36-40. www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762011000200006 (acceso enero 22, 2017).

Orta, Andrew
2004 *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the "New Evangelization"*. New York: Columbia University Press.

Pacto de Unidad
2006 Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado [PNCPE; Proposal for the New Political Constitution of the State]. Sucre, Bolivia.
2007 Constitución Política del Estado Boliviano, (Propuesta Consensuada del Pacto de Unidad) [PCPU; Political Constitution of the Bolivian State, Consensus Proposal of the Unity Pact]. Sucre, Bolivia.

Página Siete
2012 "Por 'coplas machistas' de Evo se enfrentan una ministra y una diputada". http: //eju.tv/2012/02/por-coplas-machistas-de-evo-se-enfrentan-una-ministra-y-una-diputada (acceso enero 17, 2017).

Paredes, Julieta
2011 "Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador". Documento de discusión. Cochabamba: PNUD.

Patzi, Félix
2009 "Aclaración sobre el sistema comunitario". *La Razón*, 2 de febrero.

Paulson, Susan
2006 "Body, Nation, and Consubstantiation in Bolivian Ritual Meals". *American Ethnologist* 33 (4): 650-64.

Paz, Sarela
2012 Interview with Dario Kenner, January 18, 2012. https://boliviadiary.wordpress.com/2012/01/18/interview-sarela-paz-discusses-the-indigenous-organisation-conisur/ (accessed January 31, 2017).

Peck, Jamie & Adam Tickell
2002 "Neoliberalizing Space". *Antipode* 34 (3): 380-404.

Pellegrini Calderón, Alessandra
2016 *Beyond Indigeneity: Coca Growing and the Emergence of a New Middle Class in Bolivia*. Tucson: University of Arizona Press.
Peña Hasbún, Paula
2003 *La permanente construcción de lo cruceño: Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: Fundación PIEB.
Perreault, Thomas
2008 *Natural Gas, Indigenous Mobilization, and the Bolivian State: Identities, Conflict and Cohesions*. Programme Paper 12. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
Petras, James
2008 "Bolivia: Fascism Seizes Power-Morales complains". http://petras.lahaine.org/?p=1754 (accessed January 22, 2017).
Pifarré, Francisco
1989 *Los Guaraní-Chiriguano 2: Historia de un Pueblo*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
Platt, Tristan
1982 *Estado Boliviano y ayllu Andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
Pórcel Gira, Santiago, Claudia Hernández Soriano & Román Quispe F.
2002 *Matrimonio en el Área Tarabuco*. Sucre: Fundación ASUR.
s.f. *Matrimonio Jalq'a*. Sucre: Fundación ASUR.
Portes, Alejandro & Kelly Hoffman
2003 "Latin American Class Structures: Their Composition and Change during the Neoliberal Era". *Latin American Research Review* 38 (1): 41-82.
Portugal Mollinedo, Pedro
2011a "Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu". En *Descolonización en Bolivia: Cuatro ejes para comprender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.
2011b "Matrimonios étnicos, ¿fraude o descolonización?". *Pukara* 4 (58). http://turevista.terraenova.com/index.php?option=com_content&view=article&id=285:matrimonios-etnicos-ifraude-o-descolonizacion&catid=40:articulos&Itemid=55 (acceso enero 22, 2017).

2015 "El último referendo: Revés autonómico indígena pachamamista en Totora Marka". *Pukara* 111 (noviembre): 8. http://rcci.net/globalizacion/2015/fg2222.htm (acceso enero 15, 2017).

Postero, Nancy

2007a *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford, CA: Stanford University Press.

2007b "Andean Utopias in Morales's Bolivia". *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 2 (1): 1-28.

2012 "Protecting Mother Earth in Bolivia: Discourse and Deeds in the Morales Administration". En *Environment and the Law in Amazonia: A Plurilateral Encounter*, ed. James M. Cooper & Christine Hunefeldt, 78-93. Brighton, England: Sussex Academic Press.

Postero, Nancy & Eli Elinoff

2019 "Politics in a Time of Post-Politics". En *Political Anthropology in the Age of Post-Politics*, special issue of Anthropology Theory 19 (1) 3-28.

Postero, Nancy & León Zamosc (eds.)

2004 "Indigenous Movements and the Indian Question in Latin America". En *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, 1-31. Brighton, England: Sussex Academic Press.

Povinelli, Elizabeth A.

2011 *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham, NC: Duke University Press.

Prada Alcoreza, Raúl

2011 "La defensa de los derechos de la Madre Tierra en el TIPNIS". 12 de agosto. www.fobomade.org.bo/art-1272 (acceso enero 15, 2017).

2014 *Descolonización y transición*. Eds. Alberto Acosta & Esperanza Martínez. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Pred, Allan

1992 "Capitalisms, Crises, and Cultures II: Notes on Local Transformation and Everyday Cultural Struggles". En Allan Pred & Michael Watts, *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*, 106-17. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

2000 *Even in Sweden: Racisms, Racialized Spaces, and the Popular Geographical Imagination*. Berkeley: University of California Press.

Pred, Allan & Michael Watts
1992 *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Preston, Jennifer
2013 "Gay and Lesbian Mass Wedding Held in New Mexico". *New York Times*, September 3, 2013.

Price, Richard
1965 "Trial Marriage in the Andes". *Ethnology* 4 (3): 310-22.

Pruden, Hernán
2012 "Cruceños into Cambas: Regionalism and Revolutionary Nationalism in Santa Cruz de la Sierra, Bolivia (1935-1959)". Diss., Stony Brook University, History Department.

Quijano, Aníbal
2007 "Coloniality and Modernity/Rationality". *Cultural Studies* 21 (2-3): 168-78.

Quiroga, Carlos Alberto
2011 "Bolivia's Morales Scraps Fuel Hike after Protest". http://af.reuters.com/article/worldNews/idAFTRE70009620110101?sp=true (accessed January 31, 2017).

Quispe Churqui, Esteban
2009 "Semiología de enlace matrimonial de Wayna y Tawaqu Ajayu Illa en la cosmovisión Andina". La Paz: s.e.

Radcliffe, Sarah
2011 "Development for a Postneoliberal Era? Sumak Kawsay, Living Well, and the Limits to Decolonization in Ecuador". Geoforum 43 (2012): 240-49.
2015 *Dilemmas of Difference: Indigenous Women and the Limits of Postcolonial Development Policy*. Durham, NC: Duke University Press.

Radcliffe, Sarah & Sallie Westwood
1996 *Remaking the Nation: Place, Identity, and Politics in Latin America*. London: Routledge.

Radio France Internationale [RFI]
2011 "Mass Wedding Raises Indian Farmer Suicide Awareness". www.english.rfi.fr/asia-pacific/20110202-mass-wedding-

india-raises-awareness-over-suicides (accessed January 22, 2017).

Rancière, Jacques

1999 *Disagreement: Politics and Philosophy*. Trad. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.

2006 [2004] *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Trad. Gabriel Rockhill. London: Continuum.

Rappaport, Joanne

2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press.

Ray, Rebecca, Kevin Gallagher, Andres Lopez & Cynthia Sanborn

2015 "China in Latin America: Lessons for South-South Cooperation and Sustainability". Boston University, Centro de Investigación para la Transformación, Tufts University, and Universidad del Pacífico. www.bu.edu/pardeeschool/files/2014/12/Working-Group-Final-Report.pdf (accessed January 31, 2017).

Regalsky, Pablo

2008 "Las paradojas del proceso constituyente". Centro de Comunicación y Desarrolllo Andino (CENDA), Cochabamba, Bolivia. www.academia.edu/2092334/Las_paradojas_del_proceso_constituyente_boliviano (acceso enero 15, 2017).

2010 "Political Processes and the Reconfiguration of the State". *Latin American Perspectives* 173 (3): 35–50.

Reinaga, Fausto

1969 *La revolución india*. La Paz: Ediciones Partido Indio Boliviano.

Richards, Patricia

2004 *Pobladoras, Indígenas, and the State: Conflicts over Women's Rights in Chile*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Rivera Cusicanqui, Silvia

1983 [2003] *"Oprimidos pero no vencidos": Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*. La Paz: Aruwiyiri–Editorial del Taller de Historia Andina (THOA). Traducción *Oppressed but Not Defeated: Peasant Struggles among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900-1980* (Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 1987).

1993 "Mestizaje colonial andino: Una hipótesis de trabajo". En *Violencias encubiertas en Bolivia*, *vol. 1: Cultural y política*, ed. Xavier Albó & Raúl Barrios. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

1996 *Ser mujer indígena*, *chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Asuntos Étnicos, Género y Generaciones.

2010a *Ch'ixinakax Utxiwa*, *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

2010b "The Notion of "Rights" and the Paradoxes of Postcolonial Modernity, Indigenous Peoples and Women in Bolivia". Trad. Molly Geidel. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 18 (2): 29-54.

2015 *Mito y desarrollo en Bolivia: El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural editores.

Rivera Cusicanqui, Silvia & Rossana Barragán

1997 *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias y Aruwiyiri; Rotterdam: SEPHIS.

Rockefeller, Stuart

1999 "'There is culture here': Spectacle and the Inculcation of Folklore in Highland Bolivia". *Journal of Latin American Anthropology* 3 (2): 118-49.

Rogers, Mark

1999 "Introduction: Performing Andean Identities". *Journal of Latin American Anthropology* 3 (2): 2-19.

Romero Bonifaz, Carlos

2005 *El proceso constituyente boliviano: El hito de la cuarta marcha de tierras bajas*. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS / El País.

Romero, Simon

2008a "A Crisis Highlights Divisions in Bolivia". *New York Times*, September 15, 2008.

2008b "Fears of Turmoil Persist as Powerful President Reshapes Bitterly Divided Bolivia". *New York Times*, September 28, 2008.

2009 "In Bolivia, Untapped Bounty Meets Nationalism". *New York Times*, February 3, 2009.

2016 "Votes in Colombia and Brazil Reflect a Latin American That Is Shifting Right". *New York Times*, October 4, 2016.

Rosenthal, Elisabeth
2009 "In Bolivia, Water and Ice Tell a Story of a Changing Climate". *New York Times*, December 14, 2009.
Rousseau, Stéphanie
2011 "Indigenous and Feminist Movements at the Constituent Assembly in Bolivia: Locating the Representation of Indigenous Women". *Latin American Research Review* 46 (2): 5-28.
Saavedra, José Luis
2015 "El Suma Qamaña financiero: Corrupción en el Fondo Indígena de Bolivia". *Pukara* 9 (105): 9.
Sagárnaga López, Rafael
2015 "Bolivia's Lithium Boom: Dream or Nightmare?". www.opendemocracy.net/democraciaabierta/rafael-sag-rnaga-l-pez/bolivia-s-lithium-boom-dream-or-nightmare (accessed January 22, 2017)
Salazar, Cecilia
2006 "Pueblo de humanos: metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia". *Anthropologica* 24 (24): 5-27. http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/2083/2016 (acceso enero 22, 2017).
Sammels, Clare
2012 "The City of the Present in the City of the Past: Solstice Celebrations at Tiwanaku, Bolivia". En *On Location*, ed. D. Fairchild Ruggles, 115-30. New York: Springer.
Sanjinés, Javier
2004 *Mestizaje Upside Down: Aesthetic Politics in Modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
Santos, Boaventura de Sousa
2010 *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo Veintiuno Editores.
Saravia López, Alejandra & Adam Rua Quiroga
2015 "An Assessment of the Environmental and Social Impacts of Chinese Trade and FDI in Bolivia". Boston University Global Economic Governance Initiative Discussion Paper 2015-2. www.bu.edu/pardeeschool/files/2014/12/Bolivia1.pdf (accessed January 22, 2017).

Schavelzon, Salvador
2012 *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia: Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: Plural editores.
2014 "Mutaciones de la identificación indígena durante el debate del censo 2012 en Bolivia: Mestizaje abandonado, indigeneidad estatal y proliferación minoritaria". *Journal of Iberian and Latin American Research* 20 (3): 328-54.
Schilling-Vacaflor, Almut
2011 "Bolivia's New Constitution: Towards Participatory Democracy and Political Pluralism?". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 90: 3-22.
Schipani, Andres & John Vidal
2010 "Bolivia Climate Change Talks to Give Poor a Voice". www.theguardian.com/environment/2010/apr/18/bolivia-climate-change-talks-cochabamba (accessed January 22, 2017).
Schiwy, Freya
2007 "Decolonization and the Question of Subjectivity: Gender, Race, and Binary Thinking". *Cultural Studies* 21 (2-3): 271-94.
Schmemann, Serge
1983 "New Soviet Rituals Seek to Replace Church's". *New York Times*, March 15, 1983.
Schmitt, Carl
[1932] 1996 *The Concept of the Political.* Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press.
Schuttel, Carsten, Ulrich Kleinwechter, Rico Ihle & Harald Grethe
2011 "Domestic Policy Responses to the Food Price Crisis: The Case of Bolivia". *Journal of Agriculture and Rurual Development in the Tropics and Subtropics* 112 (2): 125-39.
Sierra, María Teresa
2001 "Human Rights, Gender, and Ethnicity: Legal Claims and Anthropological Challenges in Mexico". *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 24 (2): 50-64.
Simpson, Audra
2014 *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham, NC: Duke University Press.
Solón, Pablo
2016 "Algunas reflexiones, autocríticas y propuestas sobre el proceso de cambio en Bolivia". https://pablosolon.

wordpress.com/2016/02/25/algunas-reflexiones-autocriticas-y-propuestas-sobre-el-proceso-de-cambio (acceso enero 22, 2017).

Speed, Shannon

2008 *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Speed, Shannon, R. Aída Hernández Castillo & Lynn Stephen

2006 *Dissident Women, Gender and Cultural Politics in Chiapas.* Austin: University of Texas Press.

Spinelli, Stella

2006 "The Magna Carta of Bolivian Dreams". Peace Reporter, August 17. http://en.peacereporter.net/articolo/6094/The+Magna+Carta+of+Bolivian+Dreams (accessed February 27, 2017).

Stasch, Rupert

2011 "Ritual and Oratory Revisited: The Semiotics of Effective Action". *Annual Review of Anthropology* 40: 159-74.

Stearman, Allyn

1985 *Camba and Kolla: Migration and Development in Santa Cruz, Bolivia.* Orlando: University of Central Florida Press.

Stefanoni, Pablo

2003 "MAS-IPSP: La emergencia del nacionalismo plebeyo". *Observatorio Social de América Latina* 4 (12): 57-68.

2005 "'The MAS is of the Centre-Left': Interview with Álvaro García Linera, Newly Elected Bolivian Vice-President". *International Viewpoint* 4 (373). www.internationalviewpoint.org/spip.php?article938 (accessed January 18, 2017).

2006a "El nacionalismo indígena en el poder". *Observatorio Social de América Latina* 6 (19): 37-44.

2006b "Bolivia: Morales Government Stumbles". *Socialist Resistance* 39 (October).

2013 "¿Por qué disminuyó la población indígena?". En Andrés Solíz Rada, Pablo Stefanoni & Carlos Mesa Gisbert, "Bolivia: El Censo 2012 cuestiona la idea de un Estado plurinacional. Dossier". www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/boli12.pdf (acceso enero 22, 2017).

Stephenson, Marcia

1999 *Gender and Modernity in Andean Bolivia.* Austin: University of Texas Press.

Stepputat, Finn
2004 "Marching for Progress: Rituals of Citizenship, State, and Belonging in a High Andes District". *Bulletin of Latin American Research* 23 (2): 244-59.
Ströbele-Gregor, Juliana
2012 *Litio en Bolivia: El plan gubernamental de producción e industrialización del litio, escenarios de conflictos sociales y ecológicos, y dimensiones de desigualdad social.* Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America Working Paper No. 14. www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/14_WP_Str__bele_Gregor_online_sp.pdf (accessed January 22, 2017).
Swyngedouw, Erik
2009 "The Antinomies of the Postpolitical City: In Search of a Democratic Politics of Environmental Protection". *International Journal of Urban and Regional Research* 33 (3): 601-20.
2010 "Apocalypse Forever? Post-Political Populism and the Spectre of Climate Change". *Theory, Culture, and Society* 27 (2-3): 213-32.
Tabra, Sybila
2013 "Bolivia: Resultados del Censo 2012 causa polémica por reducción de población indígena". www.servindi.org/actualidad/91607 (acceso enero 31, 2017).
Tamburini, Leonardo
2013 "Bolivia Censo 2012: Algunas claves para entender la variable indígena". www.servindi.org/actualidad/94399 (acceso enero 31, 2107).
Tapia, Luis
2002 *La condición multisocietal.* La Paz: Muela del Diablo Editores.
2010 "Consideraciones sobre el Estado plurinacional". En *Descolonización en Bolivia: Cuatro ejes para comprender el cambio.* La Paz: Vicepresidencia del Estado.
Tassi, Nico, Carmen Medeiros, Antonio Rodríguez-Carmona & Giovana Ferrufino
2013 "Hacer plata sin plata". En *El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: Fundación PIEB.
Taylor, Diana
2003 *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas.* Durham, NC: Duke University Press.

Tegel, Simeon
2013 "Bolivia Eyes World Domination-in Batteries". GlobalPost, April 27. www.thestar.com/news/world/2013/04/27/bolivia_eyes_world_domination_in_lithium.html (accessed January 18, 2017).
Thomson, Sinclair
2002 *We Alone Shall Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press.
Tockman, Jason
2014 "Instituting Power: Power Relations, Institutional Hybridity, and Indigenous Self-governance in Bolivia". Diss., Political Science Department, University of British Columbia.
Tockman, Jason & John Cameron
2014 "Indigenous Autonomy and the Contradictions of Plurinationalism in Bolivia". *Latin American Politics and Society* 56 (3): 46-69.
Tockman, Jason, John Cameron & Wilfredo Plata
2015 "New Institutions of Indigenous Self-Governance in Bolivia: Between Autonomy and Self-Discipline". *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 10 (1): 37-59.
Tolen, Rebecca
1999 "'Receiving the Authorities' in Chimborazo, Ecuador: Ethnic Performance in an Evangelical Andean Community". *Journal of Latin American Anthropology* 3 (2): 20-53.
Tórrez Rubín de Celis, Yuri (coord.) & Claudia Arce
2014 *Construcción simbólica del Estado plurinacional de Bolivia: Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones*. Cochabamba: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
Tsing, Anna
2007 "Indigenous Voice". En *Indigenous Experience Today*, ed. Marisol de la Cadena and Orin Starn, 33-68. New York: Berg.
Turner, Victor
1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Turpo Choquehuanca, Aureliano
2011 "Debatiendo el mandato constitucional de la 'descolonización'". En *Pukara* 4 (56).

Urioste, Miguel
2011 "Concentration and 'foreignisation' of Land in Bolivia". *Canadian Journal of Development Studies* 33 (4): 439-57.
2015 "La contrarreforma agraria en Bolivia". www.paginasiete.bo/ideas/2015/8/2/contrarreforma-agraria-bolivia-65019.html (acceso enero 22, 2017).

Vatican
2015 "Encyclical Letter *Laudato Si'* of the Holy Father Francis on Care for Our Common Home". http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (accessed January 22, 2017).

Vega Camacho, Óscar
2011 *Errancias: Aperturas para vivir bien*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Viaña, Jorge, Luis Claros & Marcelo Sarzuri-Lima
2010 "La condición colonial y los laberintos de la descolonización". *Interculturalidad y descolonización: Revista de Investigación Educativa* 3 (1): 13-36. www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v3n1/a02.pdf (acceso enero 18, 2017).

Vidal, John
2009 "Evo Morales Stuns Copenhagen with Demand to Limit Temperature Rise to 1C". www.theguardian.com/environment/2009/dec/16/evo-morales-hugo-chavez (accessed January 31, 2017).

Villagomez Guzmán, Freddy
2016 "Histórico: Primer gobierno indígena constituido en el país". www.cipca.org.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=3830 (acceso enero 20, 2017).

Wade, Peter
1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. Chicago: Pluto Press.

Walsh, Catherine
2007 "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in the Andes". *Cultural Studies* 21 (2-3): 224-39.

Warner, Michael
1999 *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. New York: Free Press.

Webber, Jeffrey R.
2006 "Will Evo Morales Change Bolivia?". *International Viewpoint Online Magazine*, January. www.internationalviewpoint.org/spip.php?article958 (accessed January 31, 2017).
2007 "Bolivia: Transition on Hold". *Solidarity*. www.solidarity-us.org/node/577 (accessed January 22, 2017).
2011 *From Rebellion to Reform in Bolivia: Class Struggle, Indigenous Liberation, and the Politics of Evo Morales*. Chicago: Haymarket Books.
2012 "Revolution against 'progress': The TIPNIS Struggle and Class Contradictions in Bolivia". http://isj.org.uk/the-tipnis-struggle-and-class-contradictions-in-bolivia (accessed January 22, 2017).
Webber, Katinka
2012 "Chiquitano and the Multiple Meanings of Being Indigenous in Bolivia". *Bulletin of Latin American Research* 32 (2): 194-209.
2013 "'We are All Chiquitano': Struggle over Territory and Sovereignty in Lowland Bolivia". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18 (2): 314-36.
Weinberg, Bill
2010 "Bolivia's New Water Wars: Climate Change and Indigenous Struggle". NACLA Reports on the Americas 43 (5): 19-24. https://nacla.org/article/new-water-wars-bolivia-climate-change-and-indigenous-struggle (accessed January 31, 2017).
Weisbrot, Mark & Luis Sandoval
2007 "Bolivia's Economy-An Update". Washington, DC: Center for Economic Policy Research Issue Brief. www.cepr.net/index.php/publications/reports/bolivia-s-economy-an-update (accessed January 22, 2017).
Weisbrot, Mark, Rebecca Ray & Jake Johnston
2009 "The Economy during the Morales Administration". Washington, DC: Center for Economic Policy Research Issue Brief. http://cepr.net/publications/reports/bolivian-economy-during-morales-administration (accessed January 22, 2017).
Weismantel, Mary
2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

World Bank
2008 "Bolivian Highlights". http: //web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/LACEXT/0,,contentMDK: 20505835~isCURL:Y~menuPK: 258569~pagePK: 2865106~piPK: 2865128~theSitePK: 258554,00.html (web site no longer available).
2013 "Bolivia: Poco a poco construyendo una nueva clase media". www.bancomundial.org/es/news/feature/2013/10/24/Bolivia-poco-a-poco-construyendo-una-nueva-clase-media (acceso enero 22, 2017).

World People's Agreement
2010 World People's Conference on Climate Change and Mother Earth, April 2010, Cochabamba, Bolivia. https://peoplesconference.wordpress.com/2010/04/28/world-peoples%E2%80%99-agreement (accessed January 31, 2017).

Wright, Lawrence
2010 "Lithium Dreams: Can Bolivia Become the Saudi Arabia of the Electric Car Era?". *New Yorker*, March 22.

Yáñez, Ernesto, Ronald Rojas & Diego Silva
2011 "The Juancito Pinto Conditional Cash Transfer Program in Bolivia: Analyzing the Impact on Primary Education". Focal Policy Brief, Canadian Foundation for the Americas. www.focal.ca/images/stories/Education_Rojas_The%20Juancito%20Pinto%20conditional%20cash%20transfer%20in%20Bolivia%20An%20impact%20simulation_May%202011_e.pdf (accessed January 22, 2017).

Yusnaby Post
2015 "Evo Morales amenaza con expulsar ONG ambientalistas". http://yusnaby.com/evo-morales-amenaza-con-expulsar-ong-ambientalistas (acceso enero 22, 2017).

Zavaleta Mercado, René
1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México DF: Siglo Veintiuno Editores.

Zibechi, Raúl
2010 *Dispersing Power: Social Movements and Anti-State Forces.* Trad. Ramor Ryan. Oakland, CA: AK Press.

Žižek, Slavoj
1999 *The Ticklish Subject: The Absent Subject of Political Ontology*. London: Verso.
2006 "The Lesson of Ranciere". En Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. London: Continuum.

Zúñiga, Nieves
2014 "Indigenous Struggles over Recognition in Bolivia: Contesting Evo Morales's Discourse of Internal Decolonization". PhD diss., University of Essex, Department of Government. http://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin = uk.bl.ethos.654955 (accessed January 22, 2017).